Министерство науки и высшего образования Российской Федерации
***
Правительство Республики Калмыкия
***
Федеральное государственное бюджетное образовательное учреждение высшего образования
«Калмыцкий государственный университет имени Б.Б. Городовикова»
***
Федеральное государственное бюджетное учреждение науки
«Институт языкознания Российской академии наук»
***
Федеральное государственное бюджетное учреждение науки
«Институт мировой литературы им. А.М. Горького Российской академии наук»

РОССИЯ И МОНГОЛЬСКИЙ МИР В ПРОСТРАНСТВЕ ТРАНСГРАНИЧЬЯ: ФОЛЬКЛОР, ИСТОРИЯ И ЯЗЫК» (К 80-ЛЕТИЮ СО ДНЯ РОЖДЕНИЯ ПРОФЕССОРА Н.Ц. БИТКЕЕВА)

Материалы Международной научной конференции
26–27 октября

Элиста 2023

УДК 398:[811.512.3+811.512.1](082)
ББК Ш23(2Рос.Калм)я431+Ш164я431+Ш163я431
Р 768

«Россия и монгольский мир в пространстве трансграничья: фольклор, история и язык» (к 80-летию со дня рождения профессора Н.Ц. Биткеева. Международная науч. конференция (2023; Элиста). Международная научная конференция ««Россия и монгольский мир в пространстве трансграничья: фольклор, история и язык» (к 80-летию со дня рождения профессора Н.Ц. Биткеева, 26–27 октября 2023 г. [Текст]: материалы / редкол.: Б.К. Салаев [и др.]. – Элиста: Изд-во Калм. ун-та, 2023. – 256 с.

Сборник содержит материалы докладов и выступлений ученых в области фольклора, лингвистики, истории, археологии, философии и других гуманитарных исследований. Направления конференции охватили вопросы научного наследия профессора Н.Ц. Биткеева, героического эпоса в новое время (витальность и сохранность), документации фольклора, текстологии, проблем перевода и издания фольклорных текстов, языка, мифологии и религиозных верований.

Сборник адресован научным работникам, аспирантам и студентам, а также широкому кругу читателей, интересующихся вопросами востоковедения.

Международная научная конференция ««Россия и монгольский мир в пространстве трансграничья: фольклор, история и язык» (к 80-летию со дня рождения профессора Н.Ц. Биткеева, проведена в рамках реализации программы развития ФГБОУ ВО «Калмыцкий государственный университет имени Б.Б. Городовикова» на 2021-2030 годы.

Материалы публикуются в авторской редакции

ОГЛАВЛЕНИЕ

ГЕРОИЧЕСКИЙ ЭПОС В НОВОЕ ВРЕМЯ: ВИТАЛЬНОСТЬ И СОХРАННОСТЬ

Дондукова Г.П.
г. Улан-Удэ, Россия

ЗАРУБЕЖНЫЕ ИССЛЕДОВАНИЯ ЭПОСА ГЭСЭР: ГЭСЭРИАДА КАК ПРИМЕР МИРОВОЙ ЛИТЕРАТУРЫ

Статья подготовлена в рамках государственного задания (проект «Этнокультурная идентичность в архитектонике фольклорных и литературных текстов народов Байкальского региона» (№ 121031000259-6»)

Аннотация. *В последние годы наблюдается интерес со стороны зарубежных исследователей к Тибетскому эпосу Гэсэр, включая его бурятские и калмыцкие варианты. В данной работе будут рассмотрены две статьи Профессора Гарвардского университета Карен Торнбер, посвященные эпосу Гэсэр как примеру мировой литературы. Как отмечает профессор Торнбер, эпос о Гэсэре XII века в двадцать пять раз превосходит Иллиаду и является самым крупным литературным произведением в мире, и хотя данное произведение долгое время игнорировалось исследователями мировой литературы, учитывая его роль и многовековое бытование в устной и письменной форме среди народов по всей Азии, эпос о Гэсэре должен быть включен в сферу исследований ученых, занимающихся изучением мировой литературы.*

Ключевые слова*: эпос Гэсэр, героический эпос, фольклор, мировая литература.*

В последние годы наблюдается интерес со стороны зарубежных исследователей к Тибетскому эпосу Гэсэр, включая его бурятские и калмыцкие варианты. В данной работе рассматриваются две статьи Профессора Гарвардского университета Карен Торнбер, посвященные эпосу Гэсэр как примеру мировой литературы: «The Many Scripts of the Chinese Script world, the Epic of King Gesar, and World Literature» (Многочисленные письменности мира китайской письменности, эпос о царе Гесаре и мировая литература) [Thornber 2016a] и «Why (Not) World Literature. Challenges and Opportunities for the Twenty-First Century» (Почему (не) мировая литература. Вызовы и возможности XXI века) [Thornber 2016b]. Как отмечает профессор Торнбер, эпос о Гэсэре XII века в двадцать пять раз превосходит Иллиаду и является самым крупным литературным произведением в мире, и хотя данное произведение долгое время игнорировалось исследователями мировой литературы, учитывая его роль и многовековое бытование в устной и письменной форме среди народов по всей Азии, эпос о Гэсэре должен быть включен в сферу исследований ученых, занимающихся изучением мировой литературы [Thornber 2016: 213].

Зародившись в 1827 году в ходе дискуссий Гёте со своим молодым учеником Эккерманом о *Weltliteratur* [Eckermann 1837], сегодня термин «мировая литература» тесно связан с личностью Дэвида Дэмроша, профессора Гарвардского университета, заведующего кафедрой сравнительной литературы, директора Института мировой литературы. Стремясь разрушить старый канон, ориентированный на англоязычные и западноевропейские литературы, Дэвид Дэмрош и его коллеги настаивают, что мировая литература должна представлять более широкую географическую и языковую гибкость. Так, одним из критериев мировой литературы рассматривается ее распространение за пределами страны происхождения: «Под мировой литературой я подразумеваю все литературные произведения, которые циркулируют за пределами своей культуры происхождения либо в переводе, либо на языке оригинала… Мировая литература – это… письмо, которое выигрывает от перевода» [Damrosch 2003: 4]. Другими словами, хотя некоторые произведения мировой литературы связаны с культурой, большинство из них может выйти за пределы той культуры, которая их породила, «расширяя наше поле зрения и давая нам возможность по-новому взглянуть на то, что мы знали раньше» [Damrosch 2009:3]. Тем не

менее, как отмечает К. Торнбер, на практике исследователи мировой литературы продолжают ограничивать себя текстами, которые циркулируют иногда исключительно на западных языках [Thornber 2016b: 109]. Так, восточноазиатские литературы остаются малоизученными: такие произведения, как «Сокровенное сказание монголов», или «Эпос о царе Гесаре», несмотря на широкое распространение, до сих пор не включены в дискурс мировой литературы.

Рассматривая эпос как часть китайской литературы, автор однако подчеркивает тот факт, что отсутствие должного внимания к эпосу во многом обусловлено вопросами письменности. Несмотря на доминирование китайских иероглифов в регионе, монгольские, уйгурские и тибетские народы Китая продолжали создавать произведения на своей письменности, и таким образом выходили далеко за рамки ханьской китайской культуры[1] (Bender 2001).

Профессор К. Торнбер выделяет две ключевые особенности эпоса XII века о царе Гесаре (Тб. gLingGesar, букв. GesarofgLing): «точно так же, как не существует единого окончательного названия, нет и единой официальной версии или хотя бы стандартного набора версий этого текста. Живой эпос, который продолжает широко распространяться по всему миру на нескольких языках и письменностях Центральной, Восточной, Южной и Юго-Восточной Азии, а также Восточной и Западной Европы, Гесар представляет собой массивное и постоянно меняющееся повествование; кодифицированный в его наиболее полной китайской версии, эпос состоит примерно из 20 миллионов слов в поэтической и прозаической формах в 120 томах» [Thornber 2016a: 216].

Далее автор описывает некоторые факты распространения и развития эпоса. Считается, что Гесар передавался устно, начиная с XII века. Некоторые части эпоса были кодифицированы на тибетском языке и письменности уже в пятнадцатом веке [Maconi 2004: 374], но самая ранняя сохранившаяся рукописная версия записана на тибетском языке и датируется 1779 годом [Yang 2001: 294]. Первая печатная версия, состоявшая всего из семи глав, была выпущена в Пекине в 1716 году, причем не на тибетском или китайском, а на монгольском языке по заказу цинского императора Канси (1654–1722). Примечательно, что вверху каждой страницы монгольской версии 1716 года есть китайские иероглифы, обозначающие *Сань-го чжи*, что ошибочно идентифицирует текст как копию знаменитого китайского исторического романа четырнадцатого века «Троецарствие» [Ratcliffe 2016], который впоследствии стал одним из так называемых «Четырех классических романов».

По замечанию К. Торнбер, монгольские (включая бурятские) и тибетские версии Гэсэра имеют как общие, так и отличительные черты, основанные на многочисленных локальных сказках, фольклоре и мифологии, а также на популярных религиозных верованиях, включая различные формы буддизма и местных верований [Thornber 2016a: 217]. Так, например, в монгольской версии 1716 года Гесара вызвали из Тибета в Китай, чтобы утешить его скорбящего правителя и восстановить мир в королевстве. По мнению ученого, монгольская глава о посещении Китая изобилует сценами героических битв, убийства демонов и покорения противников, при этом имея мало общего с устными и письменными версиями Гэсэра на тибетском языке, которые рассказывают совсем другую историю о посещении Китая. Например, в версии из Нижнего Ладакха (западный Тибет, северная Индия), записанной на тибетском между 1905 и 1909 годами моравским миссионером Августом Германом Франке (1870–1930), Гэсэр также путешествует в Китай. Но если в монгольской версии о самом путешествии почти ничего не говорится, то в версии Нижнего Ладака путешествие в Китай изображается как опасное, а Гэсэр полагается на свои сверхчеловеческие силы для преодоления ряда суровых препятствий. Более того, если в монгольской версии он наводит порядок в Китае, то в тибетской версии он поражает весь Китай проказой. Тибетская версия подчеркивает удаленность Тибета от Китая, а также его потенциальную разрушительную силу над Китаем [Thornber 2016a: 218].

[1] Бендер Bender Mark, из Thornber Many scripts…

Далее автор обозревает историю возникновения интереса к эпосу со стороны европейских путешественников и ученых. Так, первое упоминание о Гэсэре / Гесаре датируется 1770 г., когда немецкий зоолог и ботаник П. Паллас (1741–1811) говорит о Храме Гесара в своем путеводителе «Reisen durch verschiedene Provinzen des Russischen Reichs» (Путешествие через разные провинции Российской империи 1771–1776) [Hummel 1959]. Три десятилетия спустя, Бенджамин Бергманн обобщил на немецком некоторые калмыцкие версии Гесара в своем этнографическом труде «Nomadische Streifereien unter den Kalmüken in den Jahren 1802 und 1803» (Кочевнические скитания среди калмыков в 1802-1803 годах) [Bergmann 1804], таким образом, впервые представив эпос на европейском языке. Как следует из названия BokdoGässärchan: EinemongolischeReligionsschriftin 2 Büchern (Богдо Гесерхан: Монгольское религиозное сочинение в двух книгах), в переводе Бергмана подчеркивались религиозные элементы произведения [см. Митруев 2021]. Затем в 1836 году моравский миссионер и специалист по монголо-тибетским вопросам Исаак Якоб Шмидт (1779–1847) подготовил новое издание «Гэсэра» на монгольском языке, которое затем перевел на немецкий язык как «Die Thaten Bogda Gesser Chan's», des Vertilgers der Wurzel der zehn Übel in den zehn Gegenden. Eineostasiatische Heldensage (Подвиги исполненного заслуг героя Богды Гессер-хана, истребителя десяти зол в десяти странах – восточноазиатский эпос) и опубликовал в Санкт-Петербурге и Лейпциге в 1839 году. Версии Бергмана и Шмидта легли в основу первого английского перевода эпоса «Gessar Khan» Иды Цейтлин, опубликованного в Нью-Йорке в 1927 г [Zeitlin 1927].

Несмотря на то, что Гэсэр существовал на тибетском и монгольском языках на протяжении веков в различных регионах современного Китая, и был переведен на западные языки в 1800-х годов, эпос впервые был опубликован на китайском языке только в 1934 году, когда тибетолог Жэнь Найцян, которого называют первым ханьским исследователем Гэсэра перевел отрывок на китайский язык. Назвав эпос «Mansanguo» (Иностранная версия Троецарствия) Жэнь преподнес его как «иностранную» версию китайского «Троецарствие» [Maconi 2004: 389–390]. Этим он с одной стороны продемонстрировал важность Гесара, но с другой стороны, подчеркнул его маргинальность по отношению к классической китайской литературе. Другими словами, несмотря на его обширное распространение и влияние в разных частях Азии, Гэсэр, похоже, не был известен классическим (ханьским) китайским писателям (ссылка на Торнбер).

Последующие переводы Гэсэриады на китайский язык основывались на монгольских, тибетских и даже европейских версиях. Так, например, в 1948 году Чэнь Цзунсян опубликовал перевод на китайский язык двух разделов эпоса версии Александры Давид-Неэль [Maconi 2004: 390]. Китайскоязычные исследования эпоса резко возросли в 1950-е годы, после основания Китайской Народной Республики, когда ученые и исследователи отправились в самые дальние уголки страны собирать материалы от десятков этнических меньшинств Китая. Примечательно, что помимо публикаций на китайском языке, дополнительные версии эпоса о Гэсэре на монгольском и тибетском языках также начали публиковаться при государственной поддержке. Работа над эпосом практически остановилась во время Культурной революции 1966–1976 годов [Robin 2008: 149], однако в 1980-е годы интерес к Гэсэру вновь возродился и появились первые попытки качественного перевода эпоса на китайский язык. Многотомная книга Ван Инуаня 1980 года «Gesa'er wang zhuan» (Сказание о царе Гесаре) была новаторской в этом отношении, хотя, как и большинство версий, она была сильно сокращена. В предисловии к одному из томов Ван заявляет, что этот «героический эпос» не только известен во всем Китае, но и является одним из мировых «монументальных произведений», и указывает своим читателям на то, что он во много раз длиннее, чем индийская Махабхарата [Wang Yinuan 1980: 1].

Сегодня, помимо того, что Гесар является крупным научным проектом в Китае, он также представляет собой процветающую культурную индустрию с дополнительными переводами на китайский и тибетский языки, DVD-дисками и постоянным потоком фильмов

и мультфильмо.[1] Китайское правительство даже использовало Гэсэра в качестве доказательства того, что Гегель ошибался, утверждая, что в Китае не существует национального эпоса. Так, на одном веб-сайте утверждается, что Гэсэр опровергает «давнее академическое убеждение, что китайские писатели никогда не создавали китайского эпоса. На самом деле, Китай может похвастаться самым длинным эпосом в мире» [Raine 2014]. Некоторые обвиняют эти проекты в культурном империализме, как часть попыток ханьских китайцев манипулировать тибетской культурой и культурами других меньшинств, чтобы извлечь из них выгоду, несмотря на активное участие этнических тибетцев и монголов в сборе письменных материалов и записи исполнения эпоса.

Вместе с тем, необходимо упоминуть о современном китайскоязычном романе этнического тибетско-китайского писателя Алая (1959) «Gesa'erwang» (Царь Гесар) [Alai 2009]. «Царь Гесар» Алая переносит эпос в современность, переплетая историю, миф и вымысел. В романе Гесар изображен как небесное существо, посланное с небес, чтобы избавить людей от их страданий и преследующее Джигмеда, современного пастуха, ставшего рассказчиком. Гесар побеждает различные очаги зла, после чего ему быстро наскучивает кажущееся спокойствие земной жизни, и он покидает ее, но его мощное влияние на землю сохраняется.

Изучение мировой литературы значительно расширилось за последние 50 лет, однако европейские тексты и языки по-прежнему пользуются непропорционально большим предпочтением. Тем не менее, как указывает К. Торнбер классическая китайская поэзия, например, «Четыре классических романа», и произведения современных писателей, таких как Лу Синь (1881–1936) и Мо Янь (1955), привлекли к себе значительное внимание. Современные этнические Тибетские писатели – Таши Дава (1959) и Алай, пишущие на китайском, и Джамьянг Норбу (1949), пишущий на английском языке также активно изучаются в мире. Однако огромные размеры и сложность Гесара, и возможно, как ни парадоксально, его присутствие в различных местах, языках и письменностях на протяжении веков в сочетании с его давним статусом аутсайдера ханьской литературной традиции до сих пор исключали его из канонов мировой литературы.

Таким образом, К. Торнбер в своих работах пытается ввести эпос Гэсэр в научный оборот среди исследователей мировой литературы. Она подчеркивает, что, когда мы ассоциируем китайское письмо только с китайскими иероглифами, мы пренебрегаем одним из самых динамичных произведений мировой литературы на планете, которое многие переводчики сравнивают с «Илиадой», «Энеидой», «Тысячей и одной ночью», «Песней о Роланде», «Махабхаратой» и «Романом о трех королевствах». По ее словам, изучение эпоса позволит пролить свет на глобальную историю эпоса и динамику транскультурных связей как внутри современного многоэтнического национального государства, так и далеко за его пределами, а также вновь вызвать уважение и восхищение к Гэсэру как к непревзойденному по своему масштабу произведению мировой литературы.

Литература

1. Митруев Б.Л. Относительно названия двух песен Гесера в переводе Б. Бергмана / Б.Л. Митруев // Новый филологический вестник. – 2021. – № 2 (57). – С. 430–434.

2. Alai. Gesa'er wang [King Gesar] / Alai. – Chongqing: Chongqing Chubanshe, 2009.

3. Bender M. Ethnic Minority Literature / M. Bender // The Columbia History of Chinese Literature, ed. V. Mair. – New York: Columbia up, 2001. – P. 1032–1054.

4. Bergmann B. Nomadische Streifereien unter den Kalmüken in den Jahren 1802 und 1803 / B. Bergmann. – Riga: C.J.G. Hartmann, 1804. – 302 p.

[1] For more on Han Chinese interest in and manipulation of *Gesar* and Tibetan culture, including the "Tibet craze," (*Xizang re*) see Buffetrille, Raine, Upton, and Wong "Show- case."

5. Damrosch D. Introduction: All the World in the Time / D. Damrosch // Teaching World Literature, ed. D. Damrosch. – New York: The Modern Language Association of America, 2009. – P. 1–11.
6. Damrosch D. What is World Literature? / D. Damrosch. – Princeton: Princeton University Press, 2003. – 324 p.
7. Eckermann J.P. Gespräche mit Goethe in den letzten Jahren seines Lebens / J.P. Eckermann. – Leipzig: F.A. Brockhaus, 1837.
8. Hummel S. Anmerkungen zur Ge-sar-Sage / S. Hummel // Anthropos. – 1959. – № 54. – P. 517–535.
9. Maconi L. Gesar de Pékin? Le sort du Roi Gesar de Gling, héros épique tibétain, en Chine (post-)maoïste / L. Maconi // Formes modernes de la poésie épique: nouvelles approaches, ed. Judith Labarthe. – New York: Peter Lang, 2004. – P. 371–420.
10. Raine R. Translation and Appropriation of the World's Longest Epic: Tibet's Gesar of Ling / R. Raine // Forum. – 2014. – 12: 2. – P. 65–85.
11. Ratcliffe J. Table of Mongolian Geser Khan Epic Variants / J. Ratcliffe // Web. 22 Mar. 2016.
12. Robin F. "Oracles and Demons" in Tibetan Literature Today: Representations of Religion in Tibetan-Medium Fiction / F. Robin // Modern Tibetan Literature and Social Change, eds. L.R. Hartley and P. Schiaffini-Vedani. – Durham: Duke up, 2008. – P. 148–170.
13. Thornber K.L. The Many Scripts of the Chinese Scriptworld: Tibet's Epic of King Gesar and World Literature / K.L. Thornber // Journal of World Literature. –2016a. – №1. – P. 212–225.
14. Thornber K.L. Why (Not) World Literature: Challenges and Opportunities for the Twenty-First Century / K.L. Thornber // Journal of World Literature. –2016b. – №1. – P. 107–118.
15. Wang Yinuan. Qianyan / Yinuan Wang // Gesa'er wang zhuan. Xiang fu yao mo zhi bu [The Story of King Gesar: The Part on Taming the Evil Spirits]. Trans. Wang Yinuan. – Lanzhou: Gansu Renmin Chubanshe, 1980. – P.1–2.
16. Yang E. On the Study of the Narrative Structure of Tibetan Epic: A Record of King Gesar / E. Yang // Oral Tradition. – 2001. – №16: 2. – P. 294–316.
17. Zeitlin I. Gessar Khan. / I. Zeitlin. – New York: George H. Doran Co., 1927.

***

Макаров С.С.
г. Москва, Россия

К СПЕЦИФИКЕ СОВРЕМЕННОГО ЯКУТСКОГО ЭПИЧЕСКОГО ИСПОЛНИТЕЛЬСТВА

Исследование выполнено за счет гранта Российского научного фонда № 23-28-00655

Аннотация. *В работе исследуются некоторые особенности современного якутского эпического исполнительства, переживающего фазу «возращения» в родную этническую культуру. Рассматриваются такие параметры явления, как состав исполнительского сообщества, формат и площадки выступлений, модификации, произошедшие в области аудиовизуальной презентации текстов эпоса, прослеживается история альтернативных (сценических, технических) форм воплощения эпических сюжетов в якутской традиции.*

Ключевые слова: *якутский фольклор, героический эпос, олонхо, сказитель, ревитализация традиционной культуры, фольклор на сцене.*

Как неоднократно отмечалось исследователями, современная социокультурная ситуация в постсоветском пространстве, да и во всем мире характеризуется некоторым новым обращением к текстам и практикам прошлого, попытками их актуализации, реинтерпретации, встраивания в текущие культурные процессы. Характерным примером этой тенденции могут служить современные реконструктивные по своей сути исполнительские практики,

формирующиеся и бытующие на основе традиционных героико-эпических фольклорных памятников различных народов нашей страны. Начало текущего столетия практически повсеместно ознаменовалось поиском свежих форм бытования традиционной фольклорной типики: появлением новых театральных, кинематографических, анимационных и других перформативных воплощений фольклорных сюжетов, разработкой компьютерных игр, созданием литературных произведений различных жанров, вдохновленных мотивами традиционного эпоса. Однако наиболее близкой традиционному устному сказительству остается сольное рассказывание эпических произведений индивидуальными исполнителями. Именно в этой области, как представляется, может быть прослежена специфика текущего этапа развития фольклорного исполнительства.

Цель настоящей работы – в исследовании особенностей современного исполнительского сообщества рассказчиков якутского героического эпоса (олонхо), формирующегося и развивающегося в Республике Саха в наши дни. Предметом специального интереса при этом стали структура и состав этого сообщества, понимание его участниками целей и особенностей современного фольклорного исполнительства, характеристика основных мотивов их деятельности. Материал исследования составили данные полевых дневников, аудиозаписи и интервью, собранные во время экспедиций 2015, 2017–2020 гг. в Республику Саха (Якутия).

Традиционное якутское сказительство характеризовалось типологически универсальными для данного вида деятельности параметрами и признаками. Устные сюжеты якутского героического эпоса сохранялись и транслировались во времени благодаря профессионализированным фольклорным исполнителям – *олонхосутам*. Процесс их обучения и развития вполне соотносим с общими этапами становления фольклорных исполнителей, исследованными и описанными в литературе на материале различных иных этнических традиций. Представляется, что определяющую роль в этом процессе играли факторы индивидуальной одаренности и личной инициативы будущего олонхосута, многократно слушающего выступления других, обычно нескольких сказителей и постепенно овладевающего таким образом сюжетно-композиционными и поэтическими паттернами устного эпоса. Элементы отношений «учитель – ученик» подчас выявляются в биографиях и воспоминаниях якутских сказителей предыдущего столетия, подробнее охваченных фольклористическим описанием, однако у нас, как правило, нет достаточных оснований говорить о существовании сказительского ученичества в якутской традиции как развернутого и стабильного культурного института.

Судя по имеющимся этнографическим данным, среди якутских сказителей численно несколько преобладали мужчины (по крайней мере, в период, охваченный научным описанием), хотя есть основания предположить, что во все времена существовали и сказительницы-женщины. Само эпическое исполнительство признавалось в культуре одним из достаточно трудных занятий, требующих высокой степени мастерства и особого вовлечения индивида. Вероятно, в один ряд со сказителями могли быть поставлены лишь такие традиционные специалисты, как костоправы и шаманы. О своеобразной иерархии повествовательных жанров, ощущавшейся в лоне самой устной традиции, говорит, к примеру, такой факт, как косвенное соотнесение в сюжетах якутской мифологической прозы сказителя-олонхосута с бурым медведем, наиболее грозным и умным хищным зверем тайги, с которым связан определенный культ (в то время, как сказочник ассоциируется с волком, а певец – с рысью).

Вполне естественно, что при этом бытование традиции поддерживали олонхосуты различного уровня дарования. Нам достоверно неизвестно, существовали ли для них в культуре специальные классифицирующие наименования. Отметим, к слову, что ставшее привычным в разговорном узусе современного якутского выражение «великий олонхосут» (*улуу олонхоһут*), по всему, не являлось характерным для предыдущих этапов развития языка. В письменных записях самого эпоса обнаруживаются описательные обозначения сказителя, подчеркивающие, как это в целом свойственно для эпической стилистики,

гиперболизированные, идеальные качества традиционного исполнителя, прежде всего, его талант красноречия. Для подобной характеристики используются метафорические эпитеты, отсылающие к основным профессиональным «инструментам» сказителя-олонхосута: языку, рту, певческому горлу, в частности в записях эпоса находим: *уҕалдьылаах тыллаах, оһуордаах уостаах олоҥхоһут киһи* / «олонхосут, обладающий языком, украшенным орнаментом, губами, украшенными узорами», *кэрдиис хабарҕа олоҥхоһут* / «олонхосут с исчерченным горлом». В этих определениях, как можно видеть, также проявляется характерная для поэтики героического эпоса, анатомо-физиологическая или телесная образность, которая соединяется при этом с культурным, возделывающим началом, символизирующим ремесло повествователя.

Другой аспект характеристики сказителя в якутской традиции, вероятно, находится, если так можно выразиться, в области востребованности и, следовательно, мобильности эпического исполнителя. В литературе приводится якутское определение, относящееся к неискусному, неумелому сказителю, называемому *дьиэ эргин ырыаһыт* / «поющий вокруг юрты» [Семенова 2006: 215–216]. Отмечается ее значение, намекающее на неспособность такого исполнителя подняться над сюжетным пространством, обозревая искусным описанием все его составные элементы. Вместе с тем смысл этого выражения может быть интерпретирован и как указание на низкий уровень мастерства исполнителя, сказывающего только для собственного удовольствия и способного снискать внимание лишь среди домочадцев.

Исследователь якутских сказительских традиций В.В. Илларионов приводит сюжеты о Сээркээн Сэсэне, мифологическом первом и наиболее искусном сказителе олонхо, понимаемом иногда и как дух-хозяин сказительского ремесла. По его замечаниям, имя этого персонажа устных нарративов, находящее себе параллели в культуре некоторых других тюркских народов, стало среди якутов нарицательным и применяться в традиции к широкому кругу мастеровитых фольклорных исполнителей: певцов, сказителей, рассказчиков [Илларионов 1982: 14–15].

На протяжении двух предыдущих столетий и, в особенности, со второй трети XX в., сказительство олонхо было зафиксировано в довольно широком ареале на северо-востоке Сибири, практически во всех местностях, заселенных якутоязычными группами. Оно просуществовало в естественных для себя условиях приблизительно до 1960-х гг., а в «осколочных» формах фиксировалось вплоть до конца 1990-х гг. (В.О. Каратаев, Д.А. Томская-Чайка, П.М. Решетников и др.).

Появление новых форм фольклорного исполнительства. Появление новых по отношению к традиционному форм якутского эпического исполнительства следует относить к непосредственному началу XX в. В этот переходный во многих отношениях период, характеризующийся распространением в Якутии письменности, начального и специального образования, развитием городской среды и светской культуры, пожалуй, впервые среди носителей традиции начинает проявляться дотоле не существовавшее – отстраненное – восприятие родной устной культуры, развиваются в целом новые формы взаимодействия с ней (собирание, систематизация и научное изучение фольклорно-этнографических фактов, художественная рефлексия по поводу традиционных образов и сюжетов, литературные интерпретации фольклорных жанров и т.д.).

Одним из первых сценических воплощений олонхо становится постановка в г. Якутске эпического сюжета «Удалой молодец Бэриэт Бэргэн» («Бэрт киһи Бэриэт Бэргэн») якутской любительской труппой в 1906 г., считающейся наиболее ранней драматической постановкой на якутском языке вообще, заложившей основу будущего профессионального театра [Антология 2010: 28–29]. Добавим, что костюмированная инсценировка эпического сюжета положила начало и новым формам публичной презентации текстов олонхо, его героико-эпической и мифологической топики. Впоследствии актерские и иные сценические реализации станут все более привычной и разработанной формой представления сюжетов

олонхо. В подобной форме довольно органично раскрывается его драматизированная структура.

До сих пор остается дискуссионным вопрос о коллективной форме исполнения якутского эпоса – своеобразного сказывания эпического текста «по ролям». Некоторые свидетельства о подобной практике, якобы бытовавшей в традиции в прошлом, были записаны и опубликованы В.Л. Серошевским [Серошевский 1896: 592] и цитировались впоследствии, например, А.Н. Веселовским. Впрочем, до сих доподлинно неизвестно, насколько типичной она являлась. По этому вопросу высказываются и обоснованные сомнения, предполагающие, что этнографом мог быть зафиксирован редко осуществлявшийся окказиональный случай коллективного исполнения популярного сюжета олонхо несколькими сказителями [Решетникова 1993: 26–27].

В советский период, как это известно не только в отношении якутского эпоса, многие традиционные формы досуга были постепенно вытеснены из повседневности сибирских народов новыми видами деятельности: чтением, посещением культурных и спортивных мероприятий, в особенности кино, а с распространением технических устройств — и прослушиванием фонограмм и радио, просмотром телевизионных передач в домашнем кругу. Интерес ко многим традиционным повествовательным жанрам, и к героическому эпосу в частности, в 1960–1980-е гг. в Якутии резко снизился. За довольно длительное время упадка этого сегмента якутской традиции произошло фактически полное разрушение эпической среды. Вместе с тем стали привычными новые – эстрадные формы презентации отрывков устных эпических сказаний.

Современные исполнение олонхо. Заметный рост интереса к традиционной культуре и попытки воссоздать отдельные ее элементы начали возникать в Якутии, как и в некоторых других регионах страны, с 1990-х гг. Большую роль в этом имела разработанная и принятая в этот период концепция обновления и развития национальной школы в Республике Саха (Якутия) (1991–2001). Новый импульс этому процессу был также сообщен включением ЮНЕСКО в 2005 г. якутского эпоса в число шедевров культурного наследия человечества.

Самодеятельное[1] исполнение эпоса в Якутии в последние годы приобретает заметно более массовый характер, что, очевидно, является следствием мероприятий, предпринимаемых в республике для воссоздания его традиций и повышения престижа фольклорного исполнительства. Это динамично развивающая среда, которая заслуживает внимания представителей культуроведческих наук. Если еще несколько лет назад мы могли бы зафиксировать сравнительно небольшой круг регулярных участников конкурсов фольклорных исполнителей и различных смотров, то сегодня их количество стало значительно больше.

Как отмечают исследователи эпоса и многолетние организаторы фольклорных фестивалей, в первое время проведения конкурсов и смотров, в 1970-е гг., среди участников преобладали представители старшего поколения, еще вполне засвидетельствовавшие устный этап бытования традиции: Н.И. Степанов, П.П. Ядрихинский, В.Н. Попов, Н.С. Александров и др. Начиная приблизительно с 1980-х гг. начали появляться исполнители, обратившие к рассказыванию олонхо под влиянием своих детских впечатлений: А.Е. Соловьев, К.Н. Никифоров, Н.К. Шамаев и др., в этот же период стали возникать и исполнители, овладевшие эпическим исполнительством самостоятельно в русле художественной самодеятельности, а также те, кого можно назвать перформерами современного типа – люди, разучивающие и исполняющие тексты олонхо по опубликованным письменным источникам [Илларионов 2006: 55].

---

[1] Естественно, традиционное сказительство никогда не было «профессиональным», в том смысле, в каком это принято понимать в дихотомии «профессионального» (академического) и «самодеятельного» (любительского) творчества. Мы прибегли здесь к выражению «самодеятельный» за неимением иного для обозначения вернакулярного характера этого явления.

Состав сообщества современных якутских исполнителей эпоса неоднороден. Среди выступающих сегодня условно можно выделить как исполнителей-«любителей», так и профессиональных актеров и филологов – перформеров экспертного уровня, также выступающих со своими программами. Возрастной состав участников сообщества также разнится. В настоящее время на конкурсах фольклорных исполнителей в республике принято следующие разделение: от 18 до 35 лет – молодые исполнители, от 36 – исполнители зрелого возраста. Однако представители сообщества добиваются того, чтобы была выделена промежуточная группа от 36 до 55 лет.

Больше становится исполнителей эпоса детей-исполнителей эпоса, для которых существует, впрочем, свои конкурсы.

Кроме того, все чаще создаются творческие группы, представляющие коллективное исполнение олонхо. Сравнительная легкость разучивания текста «по ролям», большая драматическая эффектность и сценичность такого способа изложения сюжетов эпоса делают его все более популярным видом фольклорного исполнительства. Однако наше внимание привлекает круг самодеятельных исполнителей-любителей, занявшихся исполнением олонхо относительно недавно, в последние несколько лет. Как правило, ранее представители этой категории исполнителей имели иной род занятий, далекий от всякой перформативной деятельности (педагоги, водители, рабочие и т.д.), и пришли в фольклорное исполнительство уже в зрелом возрасте, после выхода на пенсию. Большинство из них не слышали и не могли слышать «живые» выступления сказителей прошлого, так как их юность пришлась на 1960–1970-е гг. – период упадка интереса к локальным традициям.

Как правило, процесс их становления начинается с самостоятельных домашних занятий и с освоения одного из «малых» жанров фольклора – описательных песенных импровизаций – *тойуков*, либо стихотворных миниатюр обычно сатирического содержания *чабыргах*, излагаемых в очень быстром темпе. Например, современные исполнители олонхо Н.П. Тарасов, Н.Н. Григорьев начинали, по их собственному признанию, как певцы-*тойуксуты*, А.Н. Христофоров — как декламатор якутской поэзии. Показателен в этом плане опыт современной исполнительницы олонхо и певицы С.В. Лазаревой: …Сначала я пела лишь *тойуки*. Затем как-то решила взяться, как и некоторые другие, за исполнение олонхо, но поначалу даже не умела его текст как следует выговаривать: я уже немолодая была, язык стал неповоротливый. Поэтому начала читать наизусть много якутской поэзии. Только после этого, немного размяв свой язык, я приступила к разучиванию олонхо. Однако текст олонхо – это ведь не вполне поэзия, он ближе к *чабыргаху*. [Соб.: Темп быстрее?] Да. Поэтому ты учишь сначала *чабыргах*, и только тогда язык олонхо постепенно входит в тебя. После этого начинается работа с песнями разными: песня девы *абаасы*, песня юноши, песня девушки, песня женщины *айыы* и так далее, и этого очень много[1].

Вызывает интерес, что в этом отношении процесс развития современного фольклорного исполнителя, по всему, мало отличается от самообучения традиционного сказителя. Очевидно, что основой репертуара сегодня, как правило, становятся опубликованные тексты якутского эпоса, при этом вызывают интерес источники аудиообразцов. Следует пояснить, что якутский эпос не выработал собственной системы музыкального интонирования, а как бы интегрировал в себе средства мелодической и тембровой выразительности, сложившиеся в рамках других жанров фольклора [Решетникова 1993: 54; Никифорова 1994: 4]. В частности, прямая речь людей, в зависимости от сюжетной ситуации, пропевалась сказителями в размеренной манере традиционного «высокого» песенного стиля *джиэрэтии*, восходящего к напевам культового содержания. Как его нарочитое тембровое инвертирование могла строиться музыкальная линия антагонистов героя — демонов абаасы. Как отмечают специалисты, этот особый стиль пения может быть генетически связан с имитацией чужеродного (иноэтнического или иномирного) звукоидеала в практике шаманских камланий [Решетникова 1993: 60]. Наконец, в интонационном

[1] Полевые материалы автора, далее – ПМА.

портретировании отдельных типов персонажей, таких как старуха-скотница или парень-посыльный, подчас выступавших в комических или трикстерских ипостасях, а также в монологах богатырского коня могла использоваться ритмомелодическая основа напевов «повседневного» стиля *дэгэрэн*.

Эта традиционная партитура якутского эпоса была довольно каноничной и стабильно передавалась от одного поколения сказителей к другому. Вместе с тем это не означает, что с течением времени она не претерпела никаких изменений. Отмечается, что встреча олонхосутов в советский период с профессиональным музыкальным театром и активно возделывавшимся в это время «народным» направлением в популярной музыке привела к изменениям и в самом эпическом жанре [Никифорова 1994: 14].

В 1969 г. Всесоюзная фирма грамзаписи «Мелодия» издала комплект из девяти дисков-гигантов с несколько сокращенным вариантом первого литературно обработанного текста якутского эпоса, созданного на рубеже 1920–1930-х гг. поэтом П.А. Ойунским, в исполнении народного артиста Якутской АССР Г.Г. Колесова, позже эта фонограмма была также выпущена на CDA. Тираж пластинок в 15 тыс. экземпляров был реализован преимущественно на территории Якутии — к тому времени бытовые проигрыватели грампластинок перестали быть редкостью даже в отдаленных селах; запись также часто транслировалась по якутскому радио. Следует полагать, что это издание оказало большое влияние на вновь формирующийся в новое время исполнительский стиль, так как следы этого мы можем наблюдать сегодня на конкурсах сказителей. Нередко современные исполнители олонхо прямо указывают на нее как на образец, используемый для обучения: …его (Г.Г. Колесова — *С.М.*) исполнение стало сейчас для нас как канон. Все поют в основном под него. Есть небольшие отличия, но стержень как будто один (*Н.Н. Григорьев*, исполнитель олонхо) [ПМА].

В заключение обратим внимание на такой аспект современного эпического исполнительства в Якутии, как модификация среды, в которой происходит становление исполнителей якутского эпоса. По нашим наблюдениям, практики исполнения / слушания олонхо в неформальной обстановке в семейном или локальном кругу сегодня все еще сравнительно редки, хотя именно подобный формат выступлений является, по признанию наших информантов, наиболее приятным и нестесненным. Значительно чаще современные исполнители якутского эпоса выступают на массовых площадках в условиях конкурсов и фестивалей, где, как правило, регламентировано время выступления и присутствует атмосфера соревновательности. Вероятно, с влиянием этой типичной среды и связана преимущественная ориентация исполнителей на экспертное мнение специалистов (фольклористов, музыковедов), заседающих в конкурном жюри. Оно в сочетании с оценками и отзывами других исполнителей («горизонтальный» уровень связи) реализует некоторое подобие традиционной «цензуры коллектива», отсеивая на предварительном этапе менее искусных участников и поощряя одаренных конкурсантов к дальнейшей работе.

Итак, мы обозрели некоторые наиболее заметные отличительные черты современного исполнения якутского героического эпоса. Несмотря на свою кажущуюся простоту, проблема атрибуции эпического исполнительства наших дней оказывается содержательной и многоаспектной. Не касаясь здесь принципиальных эстетических расхождений, отметим, что благодаря новейшим обращениям реконструктивного плана эпический жанр олонхо переживает фазу возвращения в этническую культуру, и его аудитория, к счастью, с течением времени возрастает. Для носителей традиции, вновь знакомящихся с традиционным фольклором, вероятно, нет принципиальной разницы между сказителем устной эпохи и современным исполнителем эпоса, хотя граница эта вполне осознается последними. Несомненный интерес могут представлять интерес возможные в будущем сравнительные и типологические обзоры современных перформативных форм в области фольклорного исполнительства.

Литература

1. Антология Саха театра: в 3 кн.; отв. ред. А.Н. Жирков. Кн. 1. – Якутск: Бичик, 2010. – 272 с.
2. Илларионов В.В. Искусство якутских олонхосутов. – Якутск: Як. кн. изд-во, 1982. – 126 с.
3. Илларионов В.В. Якутское сказительство и проблемы возрождения олонхо. – Новосибирск: Наука, 2006. – 191 с.
4. Никифорова В.С. Локальные традиции в музыке олонхо: автореф. дисс. …канд. иск. – СПб., 1994. – 18 с.
5. Решетникова А.П. Музыка якутских олонхо // Кыыс Дэбилийэ: Якутский героический эпос. – Новосибирск: Наука, 1993. – С. 26–69.
6. Семенова Л.Н. Эпический мир олонхо: пространственная организация и сюжетика. – СПб.: Петербургское востоковедение, 2006. – 232 с.
7. Серошевский В.Л. Якуты. Опыт этнографического исследования / Под ред. проф. Н.И. Веселовского. – СПб: РГО, 1896. – 720 с.

***

Mako Fujii
Nagoya, Japan

EXPLORING THE INTERPRETATION OF JANGAR'S PALACE IN THE KALMYK VERSION OF "JANGAR": IS IT THE PALACE WITH TEN LEVELS, ADORNED IN NINE COLORS?

Abstract. *The text critically examines translations of descriptions of Jangar's Palace in the Kalmyk Jangar epic. The author presents their own interpretations, partially influenced by a 1991 lecture at the Mongolian National University, suggesting the palace is structured with ten layers of Mongolian tents or gers, resulting in nine insulating gaps, and is furnished with deer hide bags filled with dairy products suspended on its walls. This interpretation contrasts with other versions which separate these elements. While confident in their understanding, the author acknowledges not reviewing all multilingual translations and is open to further insights on this intricate topic.*

Keywords: *Kalmyk Jangar epic, translation, interpretation, Jangar's Palace.*

1. Purpose and Flow of Discussion in the Main Thesis

As is well known, Mongolian heroic epics are often characterized by concise expressions, and at times, it can be challenging to accurately capture their meaning. This characteristic is also observed in the epic "Jangar." Here, it is believed that the description of Jangar's Palace[1] in the prologue of the Kalmyk version of "Jangar", narrated by Eelian Ovla, may not have been correctly interpreted. We will present our own translation of the Kalmyk version of "Jangar," and then organize a comparison between our translation and other translations to demonstrate that our interpretation is the most reasonable.

2. Reinterpretation of the Description of Jangar's Palace

Before presenting our translation, we would like to provide an explanation of the structure of the palace and the interior conditions we envision in our translation.

Jangar's Palace is a traditional Mongolian tent, known as a "ger." This ger is constructed by stacking layers, akin to Matryoshka dolls, forming ten layers in total. While an individual ger is portable, it becomes immovable when stacked in ten layers. Therefore, Jangar's Palace is referred to as "baishin" (бәәшң), signifying a fixed structure (please see line 21 of Fujii New Translation below).

[1] Russian translations of the Kalmyk are often influenced by the drawings of B.A.Favorskii. In my translation of the Kalmyk the author has avoided referencing these drawings for the purposes of this paper.

Above the base ger, nine additional layers of gers are layered in a tiered fashion, resembling the shape of a fishing net (referred to as "torloq," Торлг, line 20). The term "tor," from which "torloq" originates, is used to mean a “net used for catching fish” in Mongolian and, in modern times it can refer to “plastic bags”. While the original text presents this as a proper noun, it is highly probable that it was not initially intended as such.The root of this concept lies in Mongolia's traditional ger, so even though it has ten layers, this palace is made of felt. Because it's felt, its color is white. Therefore, it's essential to note that the descriptions of color regarding this palace are not primarily referring to the actual color. In many of the translations we will introduce below, the term "Йисн өңг" (yesön öngö, line 21) is translated as "nine colors," but this "өңг" does not mean "color"; it signifies "surface" or "outer side." In fact, in the quoted section here, this term is used in the past tense as an attributive modifier, indicating the action of hanging bags of dairy products all over the wall, covering the surface of the interior walls of the ger. In other words, hints on how to interpret this term are woven into the description of the palace.

It's evident that there are 10 gers, and between them, there are a total of 9 gaps. In other words, when "9 gaps" are mentioned here it refers to "9 surfaces or exteriors." Since these are gers, their color is white. Therefore, the expression "golden building" (altan baishin, алтн бәәшң) should be interpreted to signify a radiance caused by sunlight, unrelated to color or precious metals (line 21). Jangar's Palace is sometimes described as having "golden stripes," denoted as "altan tcoohor." This indicates how the palace appears to shimmer like a mirage under the sunlight.

Interpreting colors in epics can be a complex task, but in "Jangar," 6012 individuals are described as "yellow" (sharyn) in the first line. This expression should be interpreted as referring to those who believe in "sharyn shazhin" (yellow religion), namely, "Buddhists." In Eelian Ovla's "Jangar," there are two chapters where a hero named Minyan battles against enemies who appear to be followers of Islam. Considering the absence of Buddhists among the surrounding ethnic groups of the Kalmyks, the modifier "yellow" should be emphasized as signifying "the Kalmyk people."

The distinctive feature of this palace is its ability to provide a warm and comfortable dwelling even during winter. With the presence of nine gaps, it can be expected to have excellent insulation.

When stacking the ten layers of felt tents, the process begins with placing the outermost tent. Normally, to set up a single tent, a minimum height is required, which can at least accommodate an adult. When dealing with ten layers of tents, it takes approximately twelve people to reach a height equivalent to ten layers. In essence, it is imperative that all twelve individuals participate. Hence, they "mounted the shoulders of the last of the twelve" (Шагтан күрәд, line 3). While "Шагтан күрәд" (shagtan khüreed) typically means "to reach the limit," in this context, it signifies that all twelve individuals participated, including the last among them. Jangar's "twelve craftsmen" constructed the outermost, largest tent while creating human scaffolding, akin to acrobatics. Due to the complexity of this task, they were rightfully referred to as "craftsmen."

This tent has five side walls, but in reality, it is circular. The side walls of the tent have a collapsible bellows structure and are assembled by connecting the five of them together. The curvature of these side walls is likened to the "cheekbone" of a human face. In particular, since "cheekbone" refers to a lateral bone, it is thought to depict the side walls of the tent expanding horizontally in a bellows-like fashion.

The decorations at the entrance of the palace are designed with remarkable practicality. While the exterior features lavish gemstones, the interior of the palace displays more modest ornamentation. Specifically, crystals are used on the outer side (line 9), whereas uneven skull crystals adorn the interior (line 7).

Regarding the entrances that constitute one of the side walls of the tent, the decorations on the other four side walls are described as follows. First, between the four outer side walls and the ground, rubies are embedded (line 17). Between the four inner side walls and the ground, practical steel is embedded (line 19).

As mentioned earlier, this palace serves as a tent for winter use. To illustrate this fact, the inner walls of the tent are adorned with deer-hide bags containing mare's milk, Khiaram (a drink made by

mixing water with a small amount of milk), as well as bags made of deer-hide filled with animal fat and butter, all hanging along the entire wall (lines 10 to 15). This signifies the abundant provision of food. Typically, mare's milk is stored in bags made of cowhide, so it is possible that the originally mentioned "deer" (buga) may have been "cow" (bukha) due to the similar pronunciation of these words. However, considering the possibility of storing mare's milk in deer-hide bags, further research on this matter is warranted.

From the description of Jangar's Palace, it becomes evident that this palace is a well-insulated dwelling, with ample provisions of mare's milk, Khiaram, animal fat, butter, and other food items inside. While the exterior appears adorned with luxurious gemstones, the interior is observed to be furnished with simple materials.

Living in such a warm and well-stocked palace during the winter season would have undoubtedly brought a sense of security and happiness to the residents.

I would like to introduce the original text and translation of the matters mentioned above. However, the original text referred to here is from the third edition of the Kalmyk book published in 1990 in Elista by B. B. Basangga [Джангар 1990:11]. The Fujii New Translation is as follows:

1. Шарин зурһан миңһн
Six thousand and
2.Арвн хойр урчуднь
twelve craftsmen, adherents of Buddhism,
3.Шагтан күрәд ээрлдәд,
Climbed on each other's shoulders until reaching the last of the twelve craftsmen.
4. Тал дундаһурнь татурдад,
They lifted the massive wall of the Mongol tent in the center.
5.Тавн ик шана һарһад,
They extended the wall of the five-sided Mongol tent like cheekbones.
6. Һарх талк бийинь
The door on the exit side
7. Һажг шиләр өңглгсн
Covered with uneven skull crystals
8.Орх талк бийинь
The door on the entrance side
9.Усн шиләр өңглгсн,
Covered with crystal.
10. Ар бийәрнь үвлзгсн улс
In the back half of the (tent) room, where people endure the winter,
11. Әәрг, кимрәр һарх гиҗ,
Ensuring they can pass their time with (an ample supply of) mare's milk and kumis,
12. Алг буһин арсар өңглгсн,
Speckled deer-hide bags, filled with ample mare's milk and kumis are hung along the entire wall.
13. Өмн бийәрнь үвлзгсн күмн
In the front half of the (tent) room, where people endure the winter,
14. Өөкн, тосар һарх гиһәд
Ensuring they can pass their time with (an ample supply of) animal fat and butter.
15. Өл буһин арсар өңглгсн,
Slate-colored deer-hide bags, filled with ample animal fat and butter are hung along the entire wall.
16. Һазад дөрвн өнцгинь
Between the outer four walls and the ground,
17. Һал шиләр нүдлгсн,
Rubies have been embedded.

18. Дотад дөрвн өнцгинь

Between the inner four walls and the ground,

19. Догшн болдар товчлгсн,

Hard steel has been embedded.

20. Дуута Җаңһрин арвн давхр,

The famous Jangar's tent was erected in ten layers,

21. Йисн өңг алтн Торлг бәәшң

Thus, a palace gleaming in golden brilliance with nine interstitial spaces between ten tents, like a fishing net.

22. Дөрвн талан

In the four directions,

23. Дөчн йисн җилә хортн, дәәсиг

Jangar’s Palace deters foes located at a distance that would take 49 years to reach

24. Дарн, талван дүңгәһәд бәәв.

Jangar’s Palace stood tall, intimidating, yet calm.

This translation is provisional. As evident from this, the original text can be somewhat concise to the extent that its meaning might not be immediately clear, necessitating interpretation when translating it into another language.

3. Other Translations

To substantiate the credibility of my translation, this analysis draws upon six reference translations: two Russian translations from the Lipkin edition in 1989 and a collaborative edition in 1990 [Джангар 1989: 23–24; Жангар 1990: 198–199], a 1963 Mongolian translation by Dügersüren[Жангар 1963: 13–14], a 1983 Chinese translation by Sedaoerji [Jianggeer 1989: 6–7], a 1995 Japanese translation by Hiroshi Wakamatsu [Jangar 1995: 16–17], and Saglar Bougdaeva’s 2023 Kindle edition English translation [Jangar 2023].

Interestingly, Wakamatsu Hiroshi's Japanese translation was not the first to appear in Japan. During World War II, Tani Kohei introduced excerpts from S. Lipkin's Russian translation, which was the initial Kalmyk Jangar translation. From 1940 to 1942, Tani translated and published five chapters, including the prologue, in a magazine called “Mongol” on multiple occasions. Although Tani had no knowledge of Kalmyk, he was a dedicated scholar who actively translated 19th-century Russian literature into Japanese. In contrast to Wakamatsu, Tani's Japanese translation aimed to preserve the poetic elements, with careful consideration of word count and poetic resonance. His endeavor to transplant these poetic elements into Japanese culture is noteworthy.

Furthermore, the Mongolian translation version, while close to transliteration, is still considered as translation, because it involves interpretation.

Table 1: Key Differences in the Exterior Structure of the Palace Between Fujii New Translation and Six Translations

Translation Type	Тавн шана (tavan shana)	Арвн давхр (arvan davkhar)	Йисн өнг (yesön öngö)
Fujii New Translation	Five walls of the tent	Ten layers of tents	Nine interstitial spaces between layers of tents
Russian Translation 1 (Lipkin)	There are five towers on the top of the building	Nine stories high	The building features ten different colors
Mongolian Translation	Same as Russian Translation 1	Ten stories high	The building features nine different colors
Chinese Translation	In addition to the main hall, there are five towers	Same as Mongolian Translation	Radiated with sparkling brilliance and a vivid array of colors
Russian Translation 2 (Collaborative)	Hollowed out the central part of the building, reforming it into five stories	Same as Mongolian Translation	Same as Mongolian Translation
Japanese Translation (Wakamatsu)	Five layers of the palace roof	Same as Mongolian Translation	Same as Mongolian Translation
English Translation	Same as Russian Translation 1	Same as Russian Translation 1	Same as Russian Translation 1

Table 2: Key Differences in the Understanding of the Interior of the Palace Between Fujii New Translation and Six Translations

Translation Type	буһин арс (bugiin ar’s)	Әәрг (airag) and other dairy products
Fujii New Translation	Leather bags for dairy products are hung along the entire wall of the tent	Dairy products are in leather bags
Japanese Translation (Wakamatsu)	Deer hides are hung on the wall	It is mentioned as a prayer for the abundance of dairy products, which are not actually present
Russian Translation 1	Same as Japanese Translation	Dairy products are actually abundant

Translation Type	бун̡ин арс (bugiin ar’s)	Әәрг (airag) and other dairy products
(Lipkin)		
Russian Translation 2 (Collaborative)	Same as Japanese Translation	Same as Russian Translation 1
Mongolian Translation	Алаг бугын арьсаар өнгөлсөн	Айраг хярамтай гараг гээд
Chinese Translation	Same as Japanese Translation	Same as Japanese Translation
English Translation	Same as Japanese Translation	Same as Russian Translation 1

4. Comparative Analysis between Fujii New Translation and Other Translations

In this section, I will concisely organize these variations by presenting a table for a comprehensive comparison between my recent translation and the others.

As shown in Table 1, it is noteworthy that my translation alone interprets the basic structure of the building as Mongolia's traditional tent,commonly referred to as a “ger.” This interpretation took into consideration the structure of the ger while describing the palace. Therefore, in Table 1, the literal expression "5 cheekbones" represents the number of side walls of a ger, described as Тавн шана (tavan shana), indicating the size of the ger. In contrast, other translations interpreted it as a building, leading to the need to consider "5 cheekbones" as something separate from the building.

The issue lies in the fact that, assuming translations other than mine are correct, it remains unclear why there was a need for five towers separate from the Main Building or what these five towers symbolize. In this regard, in Mongolia, a five-sided ger is commonly considered of standard size, so understanding it as a ger resolves the issue.

Similarly, as shown in Table 1, the interpretation of Арвн давхр (arvan davkhar), which can be literally translated as "10 layers," also differs in my translation. In my interpretation, I regarded it as a structure where gers are layered, and this interpretation eliminated the possibility of interpreting the term ийсн өнг (yesön öngö), which can be literally translated as "9 colors," as "colors." Instead, it aligned with the interpretation of there being "gaps" between gers. In contrast, in other translations where the palace's concept was not associated with gers, öngö was understood as "colors." Assuming that translations other than mine are correct, it remains unclear how these nine colors were used for coloring.

While examining expressions related to the interior, a significant distinction arises regarding the descriptions of deer hides and dairy products in Table 2. In both the Mongolian translation and my own interpretation, all the mentioned dairy products are depicted as being contained within hide bags, suggesting that these hide bags are suspended on the walls of the tent, implying an inherent connection between them. Notably, the Mongolian version lacks explicit wording confirming its alignment with my interpretation. However, in 1991, I attended a lecture on the Jangar epic conducted by Mr. Dügersüren at the Mongolian National University, during which I directly encountered this interpretation. My understanding of "milk products in leather bags" is directly influenced by his interpretation.

Conversely, in other translations, these elements have been interpreted as separate entities, making it challenging to explain their relationship. To adhere faithfully to the original text, one must consider the possibility of a certain ritualistic significance associated with placing deer hides on the walls. Information regarding the ritualistic act of hanging deer hides on walls is not available. If one were to consider deer hides and dairy products as separate entities, this relationship would need to be explained adequately.

4. Conclusion

To summarize the foregoing discussion, it can be concluded that my translation in Tables 1 and 2 represents the most natural interpretation of the original text concerning Jangar's Palace.

Specifically, Jangar's Palace is understood to have ten layers of gers, resulting in nine gaps and a highly insulating effect. This palace is comprised of five side walls. Additionally, inside the palace, bags made of deer hide containing dairy products are suspended from the walls.

Furthermore, it is worth noting that the relative coherence of my translation extends to other unexplored sections of this thesis. A detailed examination of this aspect is a subject for future discussion.

In conclusion, it is worth highlighting that this analysis did not incorporate multilingual translations of the Kalmyk Jangar text. Consequently, the possibility that these translations may support my interpretation cannot be ruled out. If such alignment is discovered, your valuable insights and understanding would be most welcome.

Quoted Text

1. Джангар: Калмыцкий героический эпос / Главная редакция босточной литературы; Пер. Н.Ц. Биткеева, Э.Б. Овалова, Ц.К. Корсункиева, А.В. Кудиярова, Н.Б. Сангаджиевой; Ред. издательства Р.Ф. Мажокина / Ин-т мировой лит.им.А.М.Горького, Калмыцкий институт общественных наук АН СССР – Москва: Наука, 1990. – 480 с.

2. Джангар: Калмыцкий героический эпос / Калм. Б.Б.Басангов; Худ. В.А. Фаворский – 3-е изд. – Элиста: Калм. кн.изд-во, 1990. – 287 с.

3. Джангар: Калмыцкий народный эпос / Пер. с калм. С.И. Липкина; Худ. В.А.Фаворский. – 5-е изд. – Элиста: Калм.кн.изд-во, 1989. – 363 с.

4. Жангар / Халимаг хэлнээс монгол хэлэнд буулгасан Т.Дүгэрсүрэн, Редактор Ц.Дамдинсүрэн: БНМАУ шинжлэх ухааны академийн хэл утга зохиолын хүрээлэн – Улаанбаатар: Улсын хэвлэлийн хэрэг эрхлэх хороо, 1963. – 280 р.

5. Jangar: Kalmyk national epic from its Prologue / Trans. Tani Kohei // Mōko (Mongolia) – Tokyo: Zenrin Association. – 1941. – vol.109. – p.94–107. [in Japanese]

6. Jangar: Monsolian Heroic Epic series 2 / Trans. Hiroshi Wakamatsu – Tokyo: Tōyōbunko, 1995. – 308 p. [in Japanese]

7. Jangar: The Heroic Epic of the Kalmyk Nomads (World literature in Translation) /Trans.Saglar Bougdaeva. – California: University of California Press, 2023. – 264 p.[in English]

8. Jianggeer: A Mongolian National Epic / Trans. Sedaoerji – Beijing: Renminwenxue Publisher, 1983. – 363 p. [in Chinese]

***

Рахматуллина З.Я.
г. Уфа, Россия

ИДЕЯ ЦЕННОСТИ ПРИРОДЫ В БАШКИРСКОМ ЭПОСЕ «УРАЛ-БАТЫР»: АКТУАЛИЗАЦИЯ В СОВРЕМЕННЫХ УСЛОВИЯХ

Аннотация. *В статье рассматривается аксиологическая составляющая башкирского эпоса «Урал-батыр», в частности идея природы как ценности, отражающая осознание предками башкирского народа неразрывного единства мира человека, его культуры и мира природы как необходимой основы полноценной жизни, надежного настоящего и уверенного будущего будущих поколений. Особо подчеркивается, что экологические призывы, нашедшие отражение в эпосе, адресованы каждому, призывают быть ответственными за свое цивилизованное бытие в мире природы, за ее сохранение особенно сегодня, когда тема экологии окружающей среды является одной из глобальных проблем.*

Ключевые слова*: эпос «Урал-батыр», башкиры, природа, ценность, экология, национальная аксиосфера.*

Эпос «Урал батыр» – известный в мировой фольклористике духовный памятник башкирского народа, который стоит в одном ряду с такими великими артефактами эпического наследия, как калмыцкий «Джангар», якутский «Олонхо», монгольский «Гэсэр», кыргызский «Манас». «Урал-батыр» – одно из «Семи чудес Башкортостана», кандидат на включение в Список ЮНЕСКО «Шедевры устного и нематериального наследия человечества». Эпос передавался из поколения в поколение сэсэнами-сказителями, в 1910 году был записан известным башкирским исследователем-фольклористом Мухаметшой Бурангуловым и введен в научный оборот.

«Урал-батыр» – не только мифология, мировоззрение и миропонимание предков башкир, но и духовное завещание народа и жизненная программа для последующих поколений (как правильно жить, как противостоять злу, что оставить после себя своим потомкам и др.). Более того, эпос выступает как своеобразная антология зарождающихся ценностных ориентиров, направляющих личностную жизнь и социальное бытие. В эпосе формирующееся нравственное сознание предков башкир определяет понятия «добро» и «благодеяние» (якшылык, изгелек) как абсолютную цель мира, священный долг каждого человека и будущих поколений, осуждает человеческие жертвоприношения, утверждает значимость уважительного отношения к традициям, к старшему поколению, к их слову и наказам, ценность не только каждой человеческой жизни независимо от возраста, пола, социального положения, но и ценность природного мира, среды обитания человека. Провозглашенную в эпосе этическую максиму «природа – ценность» как аксиологический призыв и поведенческий принцип можно обозначить как одну из ранних форм экологического мироотношения и оформления «природной» ментальности башкирского народа.

Как известно, природно-географическое окружение играло и играет особую роль в становлении народа, его культуры и аксиосферы. Мир природы (земля, водные ресурсы, воздух, флора, фауна и др.) составляет одно из базовых условий для полноценной жизни и качественного личностного и социального развития. В современных условиях, наглядно демонстрирующих опасность прежде всего «рукотворных» экологических проблем (локальных и глобальных), разрушающих природные основы надежного, устойчивого и гарантированного существования мира и человека, идея отношения к природе как к безусловной ценности приобретает особое измерение в контексте сохранения не только народов, но и цивилизации в целом. Природа – основа настоящего и будущего человеческой культуры, противопоставление культуры и природы, более того, искусственное противостояние мира природы и мира человека особенно сегодня не имеют смысла.

Качественная жизнь человека, экономический успех, поступательное развитие стран, настоящее и будущее культуры во многом обусловлены природными условиями, благоприятными географическими факторами, богатством недр, но век интеллектуального и технологического могущества человека, расцвета инновационного мышления и новых направлений науки и техники все настойчивее пытается навязать планетарному сознанию «базаровское», что «природа – не храм, а мастерская, и человек в ней работник». Подобный дискурс и соответствующее природоотношение могут обернуться серьезными проблемами: сегодня на самых разных уровнях говорят о возможной глобальной экологической катастрофе, которая может произойти в жизни уже современных поколений. Есть метафорический образ, символизирующий неразрывную взаимосвязь человека, общества, природы и культуры и подтверждающий эту истину: вот сидит человек на древесном суку над бездонной пропастью и рубит его, не задумываясь о том, что его ждет. Культура, обеспокоенная, суетится вокруг него, пытается смягчить удары, отвлечь его внимание, незаметно подкладывает вместо дерева другой материал, даже покрывает сук неподдающимися безжалостному лезвию алмазами и сталью, но рубка продолжается, щепки летят, а место рубки на суку становится все тоньше и тоньше… «Рубщик» собственного национального духа, души и своих традиций, человек, живущий только настоящим, здесь и сейчас, ни в чем не знает меры, желая получить (зачастую попирая культурные нормы и

нравственные табу) как можно больше жизненных благ при минимуме усилий и затрат. Подобная жизненная ориентация, желание «иметь» оборачивается не только агрессией, хищничеством по отношению к природе, к духовным ценностям и нормам, стремлением жить только идеями сиюминутной выгоды, но и равнодушием к тому, что называется Родиной [Рахматуллина 2021: 68]. Единственный способ спасти рубщика – сделать иным, превратить его в культурного, духовного человека. Природа этого сделать не может, поскольку человек – ее же творение. Она способна лишь уничтожить его, тихо поглотить (в озоновой дыре, во всемирном потопе и пучине растаявших ледников, например) или «громко стукнуть дверью»: погубить мир во всеобщем землетрясении или экологическом бедствии планетарного масштаба. Пока она к этому не прибегает, но ее терпение и силы на пределе, поскольку ее ресурсы не вечны [Еремеев 1997: 201].

Сегодня все настойчивее говорят о возрождении экологического опыта прошлого, внедрения его норм и ценностей в практику современного хозяйствования, в систему экологического воспитания и просвещения подрастающих поколений, и в данном контексте экологические идеи эпоса «Урал-батыр» приобретают особое звучание.

Сюжет эпоса имеет традиционную канву: через жизнь представителей трех поколений (это первые люди Янбирде и Янбика, их сыновья Урал и Шульген, дети Урал-батыра) преломляются вечная борьба добра со злом и поиски культурным героем смысла должной и достойной жизни. Янбирде раскрывает сыновьям тайну мироздания: на земле есть Смерть и Родник Живой (Яншишма), и братья отправляются на поиски «живой воды», чтобы навсегда покончить со Смертью. Шульген становится предателем, врагом Рода человеческого, а Урала ждет долгий, полный испытаний и опасностей путь во имя свободы и блага тех, кому нужна его защита. В морской пучине из тел убитых героем врагов возникает гора (Уральские горы, символ башкирской земли и современного Башкортостана). Тысячи людей обретают свободу и жизнь, он становится настоящим батыром (богатырем), символом правды, справедливости, человечности, мужества. Подвиги Урал-батыра во имя людей – доказательство ценности творчества добра, необходимости борьбы со злом во всех его ипостасях.

Урал-батыр, уничтоживший «зримую глазу смерть» в лице воинов царя Катила, падишаха дивов Азраки, царя змей Кахкахи, говорит своему народу, что нужно найти родник бессмертия:

«Воду Живого Родника
Зачерпнув, принесем сюда –
Пусть всем достанется та вода.
От Смерти же, что скрыта от глаз,
От болезней, что точат нас,
От болей и мук, гнетущих от века,
Человеческий род спасем,
Бессмертным сделаем человека –
Радость в каждое сердце внесем!»

[Урал-Батыр… 2003: 319].

Но встреча с дряхлым стариком, который, выпив некогда воды из Родника Живого, обрел бессмертие, стала настоящим откровением. Старец, больной, изможденный, забытый Смертью, превратился в живого мертвеца, который устал от жизни и обречен на вечные муки жалкого существования. Предупреждая собравшихся от опрометчивого шага, он говорит:

«Желая вечно на свете жить,
Неподвластными Смерти быть,
Власть ее принять не желая,
Не пейте из Родника Живого! …
То, что Смертью мы зовем,
Прозвища злые кому даем, –
Вечности нетленный закон,
Мир от гнилья очищает он…»

[Урал-Батыр… 2003: 323-324].

Его слова звучат как предостережение и жизненная истина, выстраданная веками мучительного существования несчастного старика: не человек, а добро и творчество добра должны быть бессмертными и вечными:

«То, что на земле остается,
Чем все лучшее создается,
Сада краса и благоухание –
Это добро и благодеяние».
В огне не сгорит – благодеяние,
В воде не утонет – благодеяние,
До неба возвысится – благодеяние,
Останется в памяти – благодеяние,
Оно – голова всех дел.
Для всех живущих на свете людей
Пребудет как мира высший удел»

[Урал-Батыр… 2003: 324].

Урал-батыр со своим народом отправляется в дальнюю дорогу, но нашедший Родник Живой Урал-батыр не пьет живую воду, а набирает в рот и окропляет ею свое окружение, горы, что сам «поднял к небесам», и там, куда долетели волшебные брызги, в мгновение ока выросли и распустились зеленой хвоей сосны и ели. Урал-батыр говорит во всеуслышание**:**

«Пусть зеленеют голые чащи,
Пусть цвет бессмертия обретут,
Пусть птицы щебечут звонче и слаще,
Пусть люди веселые песни поют!
…
Пусть эту землю любит народ,
Пусть садом прекрасным она расцветет…»

[Урал-Батыр… 2003: 325].

В этих словах – и ответственность человека за родную землю, родную природу, которые нужно беречь, любить и защищать, и призыв не наносить бессмысленного вреда растительному и животному миру, не нарушать ее каноны и переступать ее законы, потому что природа – основа жизни, залог бессмертия Рода человеческого, духовные корни патриотизма. Эти простые жизненные истины, особо значимые сегодня для планетарного сознания и современного мира, на который бесконечно обрушиваются многочисленные экологические беды за хищническое, варварское отношение к среде обитания, предки башкир осмыслили еще на заре своей социокультурной истории. Природа для башкир – изначально «прекрасный сад», требующий заботы и благоговейного отношения.

Эпос предупреждает будущих потомков: разрушение заложенных традиций, в том числе и отношение к природе как к ценности, умножение зла, в том числе и по отношению к среде своего обитания, способны уничтожить человека и его мир. Предсмертная заповедь Урал-батыра – это программа достойной и правильной жизни для всех последующих поколений. Он обращается к своим сыновьям:

«А всем вам вместе напомню о том:
Пусть имя ваше будет Добро,
Предназначение – Человек,
Злу не давайте дорогу вовек,
Пусть мир и добро пребудут вовек!»

[Урал-Батыр… 2003: 330].

В последующей национальной истории кочевники-башкиры, осознающие себя частью природы, свято оберегали экологическое завещание своего предка: не охотились на непромысловых зверей и птиц в период размножения и вскармливания потомства, строго регулировали добычу в соответствии с необходимыми потребностями, следили за

восстановлением пастбищ, не загрязняли землю, берегли и держали в чистоте водные источники, устраивали коллективные мероприятия по очистке своих территорий и др. Культ природы, стремление жить в согласии и гармонии с ней, ее силами и законами обусловили становление разветвленной ритуальной системы, связанной с культовым и бережным отношением к объектам природного мира, к животным, растениям и т.д., проводились многочисленные экологические праздники (например, «Летний Нардуган», праздник милосердия и сострадания к природе, время своеобразного щадящего режима: башкиры осознавали, что регулярное истребление природных ресурсов, животного и растительного мира грозит истощением природной кладовой и угрожает их благополучию). В частности, события последних лет в Башкортостане, связанные с экологической темой (защита священной горы Куштау от разработки Башкирской содовой компанией, выступления против геологического исследования Ирендыкского хребта и др.) свидетельствуют об активизации экологического архетипа в массовом сознании.

Башкортостан бережно относится к своему фольклорному наследию, работает над сохранением эпоса «Урал-батыр», его популяризацией и использует его педагогический потенциал в патриотическом, духовно-нравственном, экологическом воспитании и просвещении подрастающих поколений. По мотивам эпоса поставлены театральные постановки, снят фильм «В поисках Акбузата», активно функционирует туристический проект «Золотое кольцо Башкортостана: дорогами эпоса «Урал-батыр»», проходят многочисленные научные форумы и конференции (историко-культурологические, филологические, краеведческие). В Башкортостане ежегодно проводится Межрегиональный конкурс юных сказителей и исполнителей эпоса «Урал-батыр», в котором принимают участие школьники разной национальности. В 2023 г. состоялся юбилейный – 25-ый по счету конкурс.

Экологические призывы мифического предка башкир последующим поколениям адресованы не только башкирам, а всем тем, кто несет величайшую ответственность за свое цивилизованное бытие в мире природы, за ее сохранение. «Урал-батыр» переведен сегодня на многие языки мира: английский, немецкий, японский, иврит, турецкий, кыргызский и др., и его «экологическое» завещание потомкам звучит на разных языках как «категорический императив» во имя сбережения природы как надежного настоящего и уверенного будущего цивилизации, и мы снова и снова повторяем за нашим далеким предком:

«Пусть зеленеют голые чащи,
Пусть цвет бессмертия обретут,
Пусть птицы щебечут звонче и слаще,
Пусть люди веселые песни поют!
…
Пусть эту землю любит народ,
Пусть садом прекрасным она расцветет…».

Самое главное, что в опыте предыдущих поколений, в их обращениях к потомкам, которые, к сожалению, не прислушиваются к призывам из глубины веков, действительно, есть некое рациональное зерно, позволяющее наметить конкретные пути преодоления проблем, в частности экологических, современного мира и человека.

Литература

1. Еремеев А.Ф. Первобытная культура: происхождение, особенности, структура: Курс лекций: В 2 ч. Часть 2. – Саранск: Издательство Мордовского университета, 1997. 220 с.

2. Рахматуллина З.Я. Мир держится на культуре: философское осмысление: монография. – Уфа: РИЦ БашГУ, 2021. – 226 с.

3. Урал-Батыр. Башҡорт халыҡ ҡобайыры = Урал-Батыр. Башкирский народный эпос = Ural-batur. BashkortFolkEpic/ Проект, вступительная статья, подготовка текстов Ф. Надршиной. – Уфа: Информреклама, 2003. – 468 с.

***

Салбиев Т.К.
г. Владикавказ, Россия

МОНГОЛЬСКИЙ «СЛАВНЫЙ ХАН» В ОСЕТИНСКОЙ НАРТИАДЕ

Аннотация. *В докладе рассматриваются место и роль Нартиады в пространстве современной осетинской национальной культуры, включая и ее преподавание в средней школе. Попытки адаптации эпических сказаний для школьников, фактически, выхолащивают эпос, низводя его на уровень волшебной сказки. Более перспективным представляется исторический подход, в рамках которого эпос трактуется как особая форма осмысления истории. В этом случае, он используется правящей царской династией для обоснования своего права на верховную власть. Примером применения подобного подхода становится анализ известного сюжета об убийстве нарта Хамица Сайнаг-алдаром, в котором находят отражения алано-монгольские исторические связи XIII-XIV вв. В итоге вражда нартовских родов предстает как внутренняя борьба двух ветвей единого царского дома Ахсартаггата.*

Ключевые слова: *Нартиада, осетины, прагматика, царский культ, аланы, монголы, династия, общинники, воины.*

Широко практикуемое в наши дни обращение к эпосу с образовательной точки зрения связано с теми социально-историческими процессами, которые происходили на пространстве бывшего Советского союза после его распада. На Северном Кавказе обращение к этнокультурному наследию населяющих его народов неизбежно обратило их взоры в первую очередь именно к эпопее – монументальному памятнику мирового значения. В результате изучение эпоса включено в программы преподавания, как средних, так и высших учебных заведений. Осетины в этом отношении не составили исключения, об осетинской версии Нартиады и будет идти речь.

В результате в воспитательных целях эпос стали буквально трактовать как памятник высокой духовности предков, а его героев как носителей некоего гуманистического начала, которое должно быть примером для подражания. Однако простое обращение непосредственно к архивным, то есть аутентичным, записям эпических сказаний показывает, насколько подобные представления далеки от реального положения вещей. Достаточно сослаться на биографии героев эпопеи, один из которых был рожден из камня (Сослан), другой из опухоли на спине своего отца (Батрадз), которая появилась после того, как его мать, бывшая днем лягушкой, а ночью прекрасной девой (Быценон), ушла от своего мужа (Хамыца), одна из главных героинь появилась на свет в склепе (Сатана), после того как ее усопшую мать оживил один из небожителей, ставший ее отцом и т.д. Между тем на деле использование эпопеи для сохранения собственной этнокультурной идентичности в условиях нивелирующего воздействия процессов глобализации оказалось не такой простой задачей. Главной опасностью стало его упрощение и подгонка под современные стандарты, привычки и вкусы, непроизвольная модернизация. Так неизбежная адаптация эпических сюжетов для учащихся средних школ привела к его фактическому отождествлению с волшебной сказкой. Очевидно, что существующая практика использования эпоса о нартах в педагогических целях нуждается в серьезной корректировке.

Подобная корректировка должна отражать теоретические представления о Нартиаде, которые пока еще явно отстают от запросов сегодняшнего дня. Явочным порядком в самый центр научного дискурса был поставлен вопрос о жанровом своеобразии эпопеи, который, в конечном счете, был сведен к его прагматике. Как и на самом раннем этапе фиксации эпоса в конце позапрошлого и на чале прошлого веков к решению теперь уже теоретических проблем вновь подключилось большое количество любителей родной словесности, движимых осознанием значимости этого наследия в современных условиях урбанизации и

внешнего информационного давления. В итоге возникли самые разнообразные трактовки прагматического аспекта эпопеи: эзотерическая (трактат по металлургии, или по астрономии), религиозная (Священное писание), психологическая (способ расширения сознания и приобретения трансперсонального опыта), философская (мировоззрение), литературоведческая (рыцарский роман) и т.д. Вряд ли могут быть сомнения в том, что все они уводят от главного конститутивного признака эпопеи, от свойственной ей героике, без учета которой, более того, без ее постановки в самый центр предлагаемых интерпретаций, ни одна трактовка не может быть сколько-нибудь состоятельной.

Представляется, что ключевую роль для понимания прагматики эпопеи должен играть царский культ. Уже давно было обращено внимание на то, что данные средневековой грузинской хроники, так называемого «Хронографа», указывают на тождество исторической аланской правящей династии и эпического рода Ахсартаггата. Специалисты, в частности В.А. Кузнецов, давно обратили внимание на сообщение хроники, которое содержит сведения о том, что во второй половине XIII в. ко двору грузинского царя прибыли аланская царица с двумя сыновьями, которые происходили из династии «Ахсарпакайан». С этой точки зрения эпос предстает средством обоснования правящего царского дома на верховную власть в обществе и выступает способом осмысления истории в мифологическом ключе. Тем самым основополагающим становится изучение взаимодействие истории и мифа, которое и будет составлять основное содержание настоящего доклада и будет включать рассмотрение его характера и механизма, движущих сил и условий протекания. Весьма показательным в этом отношении оказывается противоречивый образ Сайнаг-алдара (вариант – Сайнага), выступающего то в роли друга нартов, то – их антагониста. Этот образ еще никогда не рассматривался под предлагаемым углом зрения, однако даже предварительное знакомство с ним убеждает в том, что обращение к нему могло бы быть плодотворным уже в силу одного того обстоятельства, что за ним, как уже было установлено специалистами, проглядывает тень великого монгольского хана, одного из внуков Чингисхана.

Монгольский след

Разбирая этимологию имени Сайнаг-алдара, В.И. Абаев ясно разграничил мифологический и исторический аспекты. С одной стороны, изучение этимологии его имени привело его к выводу, что за ним скрывается один из эпитетов хана Батыя – Саин-хан, то есть «славный хан». С другой стороны, он отмечает, что в рамках народной этимологии на первый план выходит мифологический аспект, когда имеет место народноэтимологическое переосмысление его имени в «алдара Черной горы». Действительно, имя другой вариант его имени – Сау-айнæг (вариант со стяжением – Сайнæджы) æлдар совершенно однозначно указывает на черную гору, являющуюся местом обитания героя. При этом у него есть и другие имена Предложенное им объяснение представляется вполне убедительным, а недавние попытки свести этот образ к одной лишь мифологии, отрицая монгольский след, недостаточно аргументированными.

Замечу, что сам В.И. Абаев, совершенно обоснованно, видел в сюжете отражение алано-монгольских исторических связей. Он исходил прежде всего из сюжета об убийстве нарта Хамыца, которое он трактовал как способ ослабления алан путем их стравливания между собой. Тем самым, в рамках предлагаемого подхода мифологизация является необходимой и даже предопределенной, поскольку только перевод исторических событий в плоскость мифологии обеспечивает связь с эпохой первотворения. Все же образ Сайнаг-алдара, его место и роль в эпопее гораздо более весомы и значительны, чтобы можно было ограничиться приведенным объяснением. Признавая значимость эпизода с убийством Хамыца следует указать на два обстоятельства, которые пока еще не получили должной оценки.

Прежде всего обращает на себя внимание то, что нарты сами подбивают Сайнаг-алдара, чтобы он расправился с Хамыцем. Именно по этой причине, сын Хамыца Батрадз распространяет кровную месть не только на убийцу отца, но также и на своих

единоплеменников, выступивших в роли подстрекателей. Это обстоятельство требует несколько иной исторической трактовки. Вместе с тем, этот эпизод далеко не второстепенный, напротив, он ведет к социальному хаосу, предваряющему гибель всего мира нартов. Тем самым кроме сугубо мифологического аспекта во внимание должен также приниматься и исторический.

Историческая составляющая эпоса не вызывает сомнений, хотя в результате утраты государственности, а вместе с ней и царского культа, историческая тематика перестала быть актуальной и стала затемняться как историческая подоплека сюжета, так и неразрывно связанное с ним его мифологическое переосмысление. Следует различать три эпических мотива, в которых проявляется связь образа Сайнаг-алдара с царским культом. Для того, чтобы их рассмотреть следует исходить из установленного наукой представления о том, что с мифологической точки зрения, о чем подробно писал Д.С. Раевский, в индоиранской традиции царь выступает в роли устроителя природного и социального космоса.

Три мотива

Важнейший элемент царского культа – женитьба. Если идти хронологическим путем, то сначала следует указать на брак первого нарта – Уахтанага, который женится на сестре Сайнаг-алдара. Затем брак совершает младший из двух братьев близнецов Ахсартаг, который берет в жены одну из трех его дочерей. В этом случае, нарты, согласно комментарию, он выступает в роли тестя нартов, а те, в свою очередь, предстают, одном случае, зятем, а в другом – его племянниками, что в осетинской традиции является ближайшим родством. Отсюда и его включение в ряды нартов как полноправного родича наряду с такими как Созырыко, Бора, Албег, Бурафарныг и другими. Не удивительно и его участие в обрядовых пирах нартов, который проводятся в доме жреческого рода Алагата, где он полноправный участник. Вот как определено его место: «Выше всех – Кафты-сар-Хуйандон-алдар, ниже него – хан Чинтов, еще ниже – Хизов сын Челахсартаг (из рода Ахсартаггата), затем – Сайнаг-алдар, а затем Хамыц и Урузмаг».

На первый план выходят хтонические черты Сайнага, которые и делают его потенциальным врагом нартов, что не раз отмечалось. Знаменательно, что в этом случае живет он на острове, расположенном посреди моря, а его дочери летают, одев крылья, летают искупаться в молочном озере. Здесь легко видеть вариант сюжета о чудесной яблоне нартов, где Сайнага выступает дублером Владыки вод Донбеттыра, а его дочери замещают русалок, и главную из них – Дзерассу. В другом месте говорится, что Сайнаг-алдар был уаигом, то есть представителем хтоники. Его главная провинность перед нартами – убийство Хамыца, которое ведет к его гибели и нуждается в объяснении.

Уже в самом начале эпического повествования два брата-близнеца, стоящие у истоков династии, начинают борьбу за царскую власть, когда убивают друг друга на берегу моря. Борьба эта происходит в рамках солярного мифа, так один из них рождается во время первого петушиного крика (то есть в полночь), а другой – во время второго петушиного крика (то есть на рассвете). Это разграничение остается в иле и у второго поколения, когда братья спорят между собой о первородстве. Старший брат представляет архаическую форму власти – патриархальную, пока еще нет общества, а главенствует патриархальная семья. Возникающая позднее специализация, отраженная в сословно-кастовом делении общества, пока еще носит половозрастной характер. Другой брат связывает свою власть с переходом от уровня патриархальной семьи к социуму, где вводится правило дуальной экзогамии. Сайнаг-аладар становится на сторону Урузмага, поскольку тот представляет новый этап развития общества, который поддерживают и сами нарты, а Хамыц пытается вернуться к патриархальной старине. Определяющим для средневекового аланского царского культа становится отправление царем трех функций, подробно изученных Ж. Дюмезилем и связанных с известным сословно-кастовым делением индоиранского общества на священнослужителей (жрецов и судей), воинов (правителей), а также общинников (земледельцев и скотоводов).

Третий мотив связан с орудием убийства Сайнаг-алдара. Не получил достаточного внимания меч Сайнаг-алдара, который только и способен его убить. Сам способ убийства Сайнаг-алдара, по сути казни, через отрубание его руки переводит происходящее в ритуально-мифологическую плоскость и выступает в качестве особого рода жертвоприношения. Известна традиция скифов отрубать правые руки пленников, чтобы затем подбросить их в воздух и по месту падения руки судить о грядущем. Вместе с тем здесь обнаруживает себя связь с англо-саксонской поэмой «Беовульф», в которой имеет место подобная же расправа над Гренделем. Выемка не мече, образовавшаяся после удара по шее Сайнаг-алдара может указывать на особый меч с аналогичной особенностью лезвия.

Заключение

Итак, не остается сомнений в том, что образ Сайнаг-алдара представляет собой мифологическое переосмысление монгольского «славного хана», включенного в генеалогию средневекового аланского царского дома. Адаптация правителя Золотой Орды хана Батыя в эпическое пространство происходит посредством хтонического мифа, что и определяет его двойственный характер: одновременной дружественный и антагонистический нартам. Отсюда и его соотнесение – через народноэтимологическое переосмысление имени – с черным цветом и скалой, выступающей в роли пограничной зоны между двумя мирами. В этой роли он замещает Владыку вод Донбеттыра, пребывающего на морском дне в замке из перламутра и цветного стекла. При этом он оказывается неразрывно связан с царским культом и тем самым призван обеспечить в новых исторических условиях искомую легитимацию правящей династии.

Наблюдения над эпическим текстом показывают, что сначала Сайнаг-алдар обеспечивает легитимность царя, выдав замуж за патриарха нартов Уахтаага свою сестру или, согласно другому варианту, за младшего из братьев Ахсартага (но теперь уже одну из трех дочерей). В этом случае на передний план выступает связь тестя нартов Сайнаг-алдара с потусторонним миром, с хтоникой, поскольку царь должен обеспечить материальное благополучие общества. Затем, в борьбе за царский трон он становится на сторону того из претендентов, который, как и должно быть в индоиранской традиции, происходит из касты воинов. Он идет на поводу у нартов и убивает Хамыца, как недостойного претендента на царский трон, поскольку тот не смог войти в касту воинов (оставил без присмотра склеп матери Дзерассы и отправился повеселиться на свадьбу). Наконец, он отдает своему убийце чудесный меч, который выступает в качестве орудия ритуального жертвоприношения и одновременно важнейшей династической реликвии (ср. ахеменидский золотой меч из Хамадана).

В итоге, включение Сайнаг-алдара в эпопею более чем оправдано, поскольку оно вновь и достаточно эффективно актуализирует события эпохи первотворения, но уже на ином историческом этапе, когда Алания оказывается в составе Золотой орды. Мифологизация имени становится возможной в силу устного характера взаимодействия двух народов, местом которого с высокой степенью вероятности был средневековый город Верхний Джулат, признанный форпост Золотой Орды на Северном Кавказе. Этот город и следует отождествлять с крепостью (фидар), в которой, согласно сказаниям, он обитает. С исторической точки зрения введение этого образа в самое ядро эпопеи обеспечивает требуемую достоверность реалиям, в которых бытует фольклор, устойчивую связь с окружающей действительностью. В предлагаемом ключе и должен сегодня преподаваться эпос, который, по сути, подменяет исторические хроники в бесписьменном обществе, выступая в мифологизированной форме хранилищем коллективной устной памяти народа. Важнейшим условием витальности эпопеи была ее абсолютная адекватность исторической действительности.

***

Субакожоева Ч.Т.
г. Москва, Россия

КИРГИЗСКИЙ ГЕРОИЧЕСКИЙ ЭПОС «МАНАС» В КИТАЕ

Аннотация: *Киргизский героический эпос «Манас» – вершина мирового устно-поэтического творчества – широко распространен везде, где проживают киргизы. Одним из ареалов распространения «Манаса» является Китайская Народная Республика, где издавна проживает большое число киргизского населения. Китайские киргизы сохранили в памяти богатое устное творчество своего народа, близкое по содержанию к народному творчеству жителей Кыргызской Республики. Среди китайских киргизов имеются свои сказители эпоса «Манас» – манасчи, одним из которых является широко известный во всем мире сказитель, автор оригинальной версии эпоса «Манас» Жусуп Мамай, не только сохранивший в своей памяти эпическое сказание о Манасе, но и продолживший его до восьмого поколения потомков сказочного богатыря. Большую исследовательскую работу по записи и публикации вариантов эпоса «Манас» проводят китайские ученые, внесшие значительный вклад в сохранение и исследование самого длинного в мире героического эпоса киргизского народа.*

Ключевые слова: *фольклор, эпос «Манас», сказители, манасчи, Жусуп Мамай, исследование эпоса «Манас» в Китае.*

В силу ряда исторических причин большое число киргизов издавна дисперсно проживает в Китайской Народной Республике.

Китайские киргизы до сих пор сохранили в памяти богатое устное творчество своего народа, близкое по содержанию к народному творчеству жителей Кыргызской Республики. Предметом особой гордости китайских киргизов, как и киргизов, живущих в Кыргызстане, является великий памятник мирового фольклора героический эпос «Манас» [Манас 1984; 1988; 1990].

Цель данной статьи – осветить вопросы бытования и исследования эпоса киргизского народа «Манас» в Китайской Народной Республике.

Наиболее распространено киргизское устное народное творчество и особенно эпос «Манас» в Кызыл-Сууйской Киргизской автономной области, где проживает абсолютное большинство киргизского населения Китая. Здесь насчитывается большое число сказителей, его исполняющих, и зафиксировано множество вариантов этого эпоса.

Важно подчеркнуть, что фольклорная традиция у китайских киргизов в целом идентична фольклору в материнской культуре. Нужно отметить, что эпос «Манас» до сих пор не только активно исполняется среди китайских киргизов, но и получил дальнейшее развитие. Если в материнской культуре его содержание составляет рассказ о пяти поколениях героев «Манаса», то киргизские сказители в Китае рассказывают о восьми поколениях.

В Китае ведется большая работа по собиранию и изучению эпоса «Манас». Одним из первых начал записывать эпос «Манас» в Китае известный манасовед и манасчи Балбай Мамай, в начале XX века наряду с другими различными фольклорными материалами, легендами, сказаниями особое внимание он уделял записи эпоса «Манас».

Он был довольно образованным человеком для своего времени. В детстве у муллы научился грамоте, много читал. Слушая с детства выступления народных акынов, он знакомился с народными песнями, легендами и сказаниями. Большое влияние на его поэтическое восприятие оказали родители, знавшие много легенд и сказок. Но особое впечатление на него оказал эпос «Манас», который он слушал в исполнении таких выдающихся киргизских сказителей, как Сагымбай Орозбаков, Жусубакун Апай, Ыбырайым Акынбек.

Он был также свидетелем и очевидцем выступлений выдающихся манасчи из Китая - Мамбеттокто Саяка, Мусажана Орунбая, Садыракуна Маамыта, которых хорошо знал лично. Балбай Мамай и сам был талантливым манасчи, с блеском исполнял эпизоды из эпоса «Манас».

Варианты трилогии «Манас», «Семетей», «Сейтек», записанные им в 1934 году, он передал впоследствии своему младшему брату Жусупу Мамаю. Записи Балбая составили 8 томов. Первые три тома содержат записи варианта Жусубакуна, следующие пять томов фиксируют вариант Ыбырайыма Акынбека.

В эпоху коммунистического Китая работы по собиранию и записи эпоса «Манас» продолжились китайскими фольклористами и прошли три этапа.

1 этап: 1955–1957 гг., когда начались записи различных исторических сказаний, в том числе некоторых отрывков эпоса «Манас» небольшой группой китайских ученых.

2 этап: в 60-е годы XX столетия для изучения эпоса «Манас была организована специальная научная группа в составе Лю Фажун, Усеналы Алымкула, Мухамеда Ху Чжэньхуа и др., которыми был записан материал из уст более чем двадцати сказителей, в том числе и вариант «Манаса» Жусупа Мамая. В период «культурной революции», сказители и ученые-исследователи эпоса подверглись гонениям, исследование эпоса «Манас» в Китае приостановилось больше, чем на десять лет.

3 этап: начался с 1978 года, когда возобновилась работа по сбору вариантов эпоса «Манас». В 80-е годы XX века об эпосе «Манас» было опубликовано более ста статей, и книг. В 90-е гг. было образовано Китайское государственное общество исследования эпоса «Манас», ведущее исследовательскую работу на государственном уровне. В целом китайскими учеными проделана огромная работа по фиксации великого памятника устного народного творчества киргизского народа – эпоса «Манас».

Содержание, богатство эпоса дошло до нашего времени благодаря искусству сказителей – манасчи, талантливых исполнителей и хранителей эпоса, передававших его из поколения в поколение [Кыдырбаева 2013].

Высокое развитие поэтического импровизационного таланта сказителей эпоса «Манас», его колоссальное значение для духовного развития киргизского народа были обеспечены благодаря развитой эпической памяти, передающей знания, духовные ценности, присущие миру кочевников.

Выдающимся манасчи современности был сказитель из среды китайских киргизов Жусуп Мамай, который оставил нам неисчерпаемое наследие в виде самого полного варианта киргизского народного эпоса-океана о Манасе. Классический вариант эпоса «Манаса», известный и зафиксированный в Кыргызстане, состоит из 3-х частей: «Манас», «Семетей» и «Сейтек». Знаменитый киргизский манасчи Саякбай Каралаев дополнил их еще тремя частями – «Кенен», «Алымсарык», «Кулансарык».

Вариант эпоса Жусупа Мамая состоит из 8 частей: «Манас», «Семетей», «Сейтек», «Кененим», «Сейит», «Асылбача-Бекбача», «Самбилек», «Чигитей».

Жусуп Мамай родился 18 апреля 1918 года в местности Меркеч села Кара-Булак Акчийского района Синьцзян-Уйгурского автономного района КНР. Услышанные Жусупом в детстве мифы, легенды, волшебные сказки, народные песни оказали огромное влияние на формирование творчества будущего манасчи.

Первое выступление Жусупа в качестве манасчи перед большой аудиторией состоялось, когда ему было 22 года. Это произошло зимой 1940 года во время строительства торгового пути из Китая в Киргизию. Однажды, известные сказители Жусуп и Жумакун исполнили свои любимые фрагменты из эпоса «Манас». Устав слушать одно и то же, Жусуп подхватил во время паузы выступление Жумакуна и досказал эпизод «Печаль Алманбета». Три ночи подряд он исполнял «Манас» и постепенно дошел до кончины героя. О своем дебюте Жусуп Мамай вспоминал: «Я не выдержал, слушая одни и те же, уже знакомые всем тексты, и возразил им, сказав, что не так надо исполнять «Манас». Затем, соперничая с ними, решил показать свое мастерство» [Мамай 1991: 90].

Слушатели были восхищены его талантом, выразительностью голоса и оригинальной манерой исполнения. С тех пор исполнение эпоса «Манас» стало делом жизни Жусупа Мамая, и он стал признанным манасчи. Слава о нем разлетелась среди всех китайских киргизов. Жусуп Мамай был грамотным и оставил нам бесценную запись своего варианта эпоса «Манас.

Наряду с исполнением самого полного варианта эпоса «Манас» Жусуп Мамай был также непревзойденным знатоком и рассказчиком малых киргизских эпосов, сказочником, импровизатором героических сказаний, он также хорошо исполнял произведения других жанров фольклора, легенды, пословицы-поговорки, благословения. Жусуп Мамай не только исполнял героические сказания, но и записывал их, тем самым сохраняя устное киргизское наследие для будущих поколений. Именно в записях Жусупа Мамая в Китае были изданы произведения так называемых малых героических эпосов киргизского народа «Эр Төштүк», «Курманбек», «Багыш», «Толтой», «Кыз-Сайкал», «Көбөн-баатыр», «Мамаке-Шопок», «Жаныл-Мырза», «Тутан», «Ажыбек», «Музбурчак», «Жети-каган», исполненные им самим [Бакчиев 2015].

Уже сам приведенный список эпосов, рассказанных и записанных Жусупом Мамаем, ярко характеризует значение фольклорного наследия этого манасчи, сказочника, народного певца в развитии и сохранении эпико-культурного наследия киргизского народа и является огромным вкладом в киргизскую фольклористику.

Сложившееся в определенных научных кругах Кыргызстана мнение, что Жусуп Мамай относится к записчикам эпоса, а не является создателем своего варианта эпоса, мы считаем необоснованным. Изучение варианта Жусупа Мамая дает основание утверждать, что он был одновременно и творцом, и исполнителем, и хранителем, и собирателем эпоса. Жусуп Мамай обладал феноменальной памятью, выдающимся поэтическим талантом и глубокими знаниями истории и культуры своего народа, великолепными артистическими данными. Этот потенциал позволил ему собрать воедино и сохранить для потомков 8 частей эпоса «Манас». Исходя из того, что Жусуп Мамай был грамотным и сам записал свой вариант эпоса, можно сделать вывод, что творческое эпическое наследие Жусупа Мамая является переходным этапом от традиционного бытования эпоса в устной форме к его письменной форме, проявляется тенденция превращения устного эпоса в эпос литературный.

По словам видного киргизского журналиста Каната Ибраева, «прославленный Жусуп Мамай из Синьцзян-Уйгурского автономного района Китая действительно последний из плеяды великих сказителей. Ибо декламаторов, пусть талантливых, умеющих художественно точно и стилистически ярко повествовать о подвигах Манаса Великодушного и его окружения, много, а вот Мамай – единственный. Он из той когорты уникальных корифеев, увы, уходящих ныне в историю, которые являлись не только гениальными манасчи, но и неутомимыми собирателями устного народного творчества и фанатичными популяризаторами «степной Илиады». Мудрец обогатил древнюю сагу, добавив к образу Манаса, его сына Семетея и внука Сейтека позабытых в стране Ала-Тоо представителей следующих поколений! Он назван «последним могиканом среди великих манасчи нашего времени ...» [Ибраев 2013].

Сегодня в Кыргызстане уделяется особое внимание исследованию личности и творчества Жусупа Мамая, благодаря Указу Президента Кыргызской Республики от 30 апреля 2013 года «О вкладе манасчи Жусупа Мамая в сохранение исторического и культурного наследия киргизов», в котором говорится, что дать достойную оценку заслуженному труду Жусупа Мамая в развитии духовности киргизов требует само время и не важно, где они проживают, в Кыргызстане или в Китае.

Жусупу Мамаю присвоена высшая награда страны «Кыргыз Республикасынын Баатыры» («Герой Киргизской Республики») с вручением ордена «Ак Шумкар», присвоено звание народного артиста Киргизской Республики. Жусуп Мамай дважды награжден высокой правительственной наградой Кыргызстана – орденом «Манас».

Высоко ценил творчество Жусупа Мамая выдающийся писатель, философ, общественный деятель Ч. Айтматов, который лично приглашал манасчи в Кыргызстан на празднование 1000-летию эпоса, выразил ему свое восхищение и уважение, поблагодарив его за большой вклад в сохранение древней духовной культуры киргизского народа. По словам Ч. Айтматова, «Жусуп Мамай – человек, который сохранил дух киргизов. Он достоин безграничного почитания» [Субакожоева 2017: 3].

Жусуп Мамай оставил нам неисчерпаемое наследие в виде самого полного варианта киргизского народного тысячелетнего эпоса-океана о Манасе и в этом его огромная заслуга и уникальность его творчества.

Литература

1. Манас: Киргизский героический эпос /АН СССР. Ин-т мировой лит. Им. А.М. Горького, АН КиргССР, Ин-т яз. и лит; Пер. А.С. Мирбадалевой, Н.В. Кидайш-Покровской. – М.: Наука. Кн.1. – 1984. – 544 с.; Кн.2. – 1988. – 688 с.; Кн.3. – 1990. – 509 с.

2. Кыдырбаева Р.З. В начале было слово… / Р.З. Кыдырбаева. – Бишкек, 2013. – 324 с.

3. Мамай Ж. Как я стал манасчи / Ж. Мамай. – Урумчи, 1991. – с.90.

4. Бакчиев Т.А. Кыргызские эпические сказители / Т.А. Бакчиев; Отв. ред. А.А. Акматалиев.– Бишкек: Принт-Экспресс, 2015. – 135 с.

5. Ибраев К. Джусуп Мамай – последний великий кыргызский манасчи из китайского Синьцзяна / К. Ибраев / Слово Кыргызстана. – 2013. – 19 июня.

6. Субакожоева Ч. Манасчи Жусуп Мамай / Ч. Субакожоева. – Бишкек, 2017.

***

Д. Тая
г. Хух-Хото, Китай

ОБЗОР ФИКСАЦИИ И ИЗДАНИЯ ЭПОСА «ДЖАНГАР» В МОНГОЛИИ

蒙古国《江格尔》搜集及其出版情况概述

内蒙古大学 塔亚

在蒙古国，《江格尔》的搜集、整理及出版工作已有 120 多年的历史。芬兰学者格•拉姆斯特德是第一个记录蒙古国《江格尔》的学者。1900 年，格•拉姆斯特德在大库伦（今乌兰巴托）记录了《博克多•诺谚江莱汗》和《博克多•道克森江格莱汗》等 2 部《江格尔》。与此同时，策•扎木萨莱诺也在大库伦记录了喀尔喀人满乃讲述的《博克多•诺谚江莱汗》。1910年，鲍•雅•符拉基米尔佐夫记录了一位巴亦特喇嘛演唱的 1 部《江格尔》。20 世纪 20 年代，尼•波佩记录了 1 部《江格尔》。蒙古国境内流传的《江格尔》的大部分章节，是由蒙古国的学者们在 20 世纪40 年代以后搜集整理的。蒙古国学者乌• 扎嘎德苏伦将他所搜集到的《江格尔》各部进行编辑整理成为《史诗《江格尔》》（15 部）和《名扬四海的洪古尔》（11 部）两本书，分别于 1968年和 1978 年由蒙古国科学院出版。1977 年，乌•扎嘎德苏伦和哲•曹劳等人记录了科布多省《江格尔》说唱艺人普尔布扎拉演唱的异文《汗苏尔之部》。蒙古国科学院语言文学研究院特•巴雅斯呼郎将乌• 扎嘎德苏伦出版的两本《江格尔》的 26 部与原稿（手抄本、录音等）进行核对后，新增从蒙古国科学院语言文学研究院语音资料库中发现的 4 部《江格尔》录音资料文本和宾•仁亲于 1954 年记录的 1 部《江格尔》文本，于 2011 年在乌兰巴托出版了学术文本《江格尔》（其中包括 31 部《江格尔》和 2 首《江格尔赞歌》）一书。纵观以往蒙古国《江格尔》出版史，至今该国共出版了 33 个《江格尔》文本，而且大多数不是第一手资料。笔者通过大量的田野调查，搜集整理了 45个第一手资料，

并以科学方法整理转写了相关文献。蒙古国《江格尔》由文本和《江格尔赞歌》两部分组成。具体情况如下：

一、《江格尔》文本

除蒙古国学者以外，**俄**罗斯、芬兰、匈牙利等国家学者搜集了共 38 **部蒙古国《江格**尔》文本。其中有的第一次发现，有的第一次忠实于原文本为原则转写。

发现新文本

通过查阅在俄罗斯、匈牙利、蒙古国出版的书籍及刊物，发现了学者们未曾关注的 5 部《江格尔》文本，包括俄罗斯文本、匈牙利文本和蒙古国本土文本。

1. 俄罗斯文本：通过查阅 1932 年在列宁格勒出版的《喀尔喀蒙古民间文学作品》一书，找到了 1927 年尼•波佩记录的 1 部基里尔文《江格尔》原文本。以往学者所用的都是 1955 年经由尼•波佩修改后，基里尔文和德语译文对照出版的版本。
2. 匈牙利文本：从 1964 年由匈牙利科学院出版的《东方研究》的第一期中，发现了 1961 年匈牙利学者拉宇西•别色记录的 1 部拉丁文文本。

蒙古国本土文本：通过查阅蒙古国学者米•岗宝力道于 2017 年在乌兰巴托出版的《卫拉特蒙古族民族志田野调查文献（1986-2016）》一书，从中发现了 1 部《江格尔》文本。又通过 2017 年录制的蒙古国电视台“民族大众”频道，搜集到 2 位《江格尔》说唱艺人演唱的视频资料。已将上述所发现的俄罗斯、匈牙利、蒙古等 3 个国家的 5 部《江格尔》第一手资料，均以忠实于原文本为原则，从基里尔文、拉丁文及土语转写完成回纥蒙古文文本，为国内外《江格尔》学界提供了可资借鉴的文献资料。

1. 完成蒙古国《江格尔》的首部学术文本 通过田野调查搜集了出版于各国的有关蒙古国《江格尔》的第一手资料，并以忠实于原文本为原则，完成了将它们转写为回纥蒙古文文本的工作。

（1） 蒙古国本土文本：通过查阅蒙古国 6 本书籍，搜集了 27 篇与蒙古国《江格尔》相关的第一手资料。其中，1967 年在乌兰巴托出版的《喀尔喀人民史诗》一书中有 1 篇、乌•扎嘎德苏伦于 1968 年在乌兰巴托出版的《史诗〈江格尔〉》一书中有 14 篇、乌•扎嘎德苏伦于 1978 年在乌兰巴托出版《名扬四海的洪古尔》一书中有 6 篇、哲•曹劳于 1982 年在乌兰巴托出版《蒙古民间英雄史诗》一书中有 1 篇、德•乌丽吉于 2003 年在乌兰巴托出版《史诗、祝词、赞歌》一书中有 1 篇、特•巴雅斯呼郎于 2011 年在乌兰巴托出版《江格尔》一书中有 4 篇。

（2） 俄罗斯文本：通过查阅 1908 年在圣彼得堡出版的《蒙古民间文学范例》（1904 年策旺•扎木萨莱诺记录）1926 年在列宁格勒出版的《蒙古民间文学范例》（1903 至 1908 年鲍•雅•符拉基米尔佐夫记录）等在俄罗斯出版的著作，搜集到了 2 篇《江格尔》拉丁文原文。

（3） 芬兰文本：从 1973 年在芬兰出版的《外蒙古口头传统》（1900、1909 年芬兰学者格•拉姆斯特德记录）一书中，搜集到了 2 篇《江格尔》拉丁文原文。

（4） 德国文本：从 1963 年在德国威斯巴登出版《亚细亚研究》第 2 卷（1954 年蒙古国学者学者宾•仁亲记录）一书中，搜集到了 1 篇《江格尔》拉丁文原文。

已完成对上述蒙古、俄罗斯、芬兰、德国等 4 个国家的 32 篇第一手资料的整理，以忠实于原文本为原则，从拉丁文或基里尔文转写为回纥蒙古文文本。综上所述，首次发现或首次以忠实于原文本为原则转写完成的学术文本，在数量和转写原则上远超出蒙古国的文学读物文本。

二、《江格尔赞歌》文本

通过田野调查，已搜集 7 首不同的《江格尔赞歌》的第一手资料。从乌

• 扎嘎德苏伦于 1968 年在乌兰巴托出版的《史诗〈江格尔〉》和 2011 年特•巴雅斯呼郎在乌兰巴托出版的《江格尔》中，各搜集到 1 首《江格尔赞歌》。还从2004 年在乌兰巴托出版的《杜尔伯特民歌》、2005 年在乌兰巴托出版的《扎哈沁民歌》、2014 年在乌兰巴托出版的《回纥人民民歌》和 2015 年在乌兰巴托出版的《土尔扈特民歌选》等在蒙古国出版的民歌书籍中，发现内容不同的

《江格尔赞歌》文本一首。此外，从德国学者克里斯提娜在 1992 年发表的《关于扎哈沁舞蹈相关的两首歌词》一文中，也搜集到 1 首《江格尔赞歌》文本。以忠实于原文本为原则，已完成对以上 7 首《江格尔赞歌》第一手资料从拉丁文或基里尔文转写成为回纥蒙古文文本的工作。

总之，从蒙古国、俄罗斯联邦、芬兰、德国、匈牙利等国家的书籍中，搜集并转写完成蒙古国《江格尔》文本 38 篇、《江格尔赞歌》文本共 7 首（共计 57.5 万字），在数量及转写原则上，已超出国内转写出版的蒙古国《江格尔》（15 篇《江格尔》和 1 首《江格尔赞歌》文本）以及蒙古国最完整《江格尔》（特•巴雅斯呼郎搜集整理的 31《江格尔》和 2 首《江格尔赞歌》文本)文本。通过上述工作，不仅纠正了以往有关蒙古国《江格尔》的错误报道，同时驳斥了国内外学者认为“20 世纪七八十年代，蒙古国《江格尔》的口头传统已消失，搜集出版工作也已结束”或认为“蒙古国《江格尔》版本为可信资料”的观点。此外，收集到的资料还为国内外《江格尔》学界提供了目前为止比较完整而可行的蒙古国《江格尔》文献资料。

Литература

1. «Аянан алдарт аялган Хонгор». БНМАУ-аас сурвалжлан бичсэн «Жангарын туульс». Удиртгал ба тайлбар сэлт үйлдэж, хэвлэлд бэлтгэсэн У.Загдсүрэн. Шинжлэх Ухааны Академийн хэвлэл. УБ., 1978 он.
2. «Богд Жангар хаан», Б.Катуу. Д.Өлзий «Тууль-Ерөөл-Магтаал». УБ., 2003 он. Т. Галсан. Монгол Жангар. Мөнхийн үсэг ХХК. УБ., 2006 он.
3. «Богд Жангар хаан». Б. Катуу. Г. Самданы туульс. «Соёмбо пресс» хэвлэлийн газар. УБ., 2015 он.
4. «Богд ноён Жангар», «Халх ардын тууль». УБ., 1967 он.
5. «Богд ноён Жанрай хаан». Типологические и художественные особенности «Джангара».
6. «Жангар». «Монголын уран зохиолын унших бичиг». Улсын хэвлэлийн хэрэг эрхлэх хороо.
7. «Жангар». «Уран зохиол» 4. Боловсрол шинжлэх ухааны яамны зөвшөөрлөөр хэвлэв. УБ., 2013 он.
8. «Жангар». «Монголын сонгодог бичгийн уран зохиолын гурван оргил тууль-1». Монгол улсын боловсрол соёл шинжлэх ухааны яамны зөвшөөрлөөр хэвлэв. УБ., 2009 он.
9. «Жангар». «Монголын уран зохиол» 10. БНМАУ-ын Ардын боловсролын яамны хэвлэл. УБ., 1978 он.
10. «Жангар». «Монголын уран зохиол» 10. БНМАУ-ын Ардын боловсролын яамны хэвлэл. УБ., 1982 он.
11. «Жангар». «Нийтийн уран зохиол» 8. БНМАУ-ын Ардын боловсролын яамны хэвлэл. УБ., 1977 он.
12. «Жангар». «Нийтийн уран зохиол» 8. БНМАУ-ын Ардын боловсролын яамны хэвлэл. УБ., 1980.
13. «Жангар». «Уран зохиол» 1, 2. Мэргэжлийн боловсролын салбарт суралцагсдад зориулав. УБ., 2015 он.
14. «Жангар». «Уран зохиол» 8. Монгол улсын гэгээрлийн яамны зөвшөөрлөөр хэвлэв. УБ., 1998 он. Ц. Дамдинсүрэн. «Жангар» УБ., 1998 он.
15. «Жангар». «Уран зохиол». 7. БНМАУ-ын Ардын боловсролын яамны сурах бичиг сэтгүүлийн нэгдсэн редакцын газар. УБ., 1986 он.
16. «Жангар». Б. Баясгалан. Тууль. Монсудар хэвлэлийн газар. УБ., 2018 он.
17. «Жангар». Монгол улсын нутаг дэвсгэрээс тэмдэглэсэн «Жангарын бүлгүүд». Эмхтгэн боловсруулж, тайлбар сэлт үйлдсэн Түдэвий Баясгалан. УБ., 2011 он.
18. «Жангарын туульс». Удиртгал ба тайлбар сэлт үйлдэж хэвлэлд бэлтгэсэн У.Загдсүрэн. УБ., 1968 он.
19. «Хаан Сийр». «Монгол ардын баатарлаг туту». УБ., 1982 он. pp.150–166.
20. «Хаан Сийр». «Торгууд ардын аман зохиол». Монгол улсын Шинжлэх ухааны

Академийн хэлзохиолын хүрээлэн. Улаанбаатар, 2002 он. pp.157–174.
21. Bese, L: Two Western Khalkha Tales, Acta Orientalia Hung, Vol.17, No.1, 1964:49–67.
22. Bogdo najaŋ Džaŋraē xāŋ // Nordmongolische Volksdichtung / gesamelt von G. J. Ramstedt; bearbeitet,űbersetzt und herausgegeben von Harry Halen. – Helsinki, 1973.Bd. I.
23. Kara, Georgy: A mongol irodalom kistükre. Antológia a klasszikus és a mai mongol irodalom műveiből. Európa Könyvkiadó, Budapest. 1965.
24. Kara, György: A Mongol Irodalom Kistükre. Antológia a klasszikus és mai mongol irodalom és népköltés műveiből 2. kiadás. Európa Könyvkiadó, Budapest, 1971.
25. Poppe, Nikolaus: I, Übersetzung der Mongolische Epen Sammlung B. Rintchen. Folklore Mongol. Livre Deuxième. (Asiatische Forschungen Band 42). Wiesbaden, Otto Harrassowitz. 1975.
26. Poppe, Nikolaus: IV, Übersetzung der Mongolische Epen Sammlung P. Xorloo, Xalx Ardyn Tuul's.(Asiatische Forschungen Band 48). Wiesbaden, Otto Harrassowitz. 1975.
27. Poppe, Nikolaus: Mongolische Epen XI, Übersetzung von neun Gesängen aus der Sammlung Žaηh'r, II.bot'. (Asiatische Forschungen Band 89). Wiesbaden, Otto Harrassowitz. 1985.
28. Poppe, Nikolaus: Mongolische volksdichtung. Sprüche, Lieder; Märchen und Heldensagen.Khalkhamongolische Texte mit deutscher Übersetzung, einer Einleitung und Anmerkungen. (Akademie der Wissenschaften und der Literatur, Ver öffentlichungen der orientalischen Kommission, Band VII), Franz Steiner Verlag, Wiesbaden. 1955.
29. Poppe, Nikolaus: V, Übersetzung der Mongolische Epen Sammlung U. Zagdsüren, Žangaryn.
30. Rintchen: Folklore Mongol, Livre Deuxième. (Asiatische Forschungen Band 11). Wiesbaden, Otto Harrassowitz. 1963.
31. Rintchen: Folklore Mongol, Livre Quartième. (Asiatische Forschungen Band 15). Wiesbaden, Otto Harrassowitz. 1965.
32. Tuul's. (Asiatische Forschungen Band 50).Wiesbaden, Otto Harrassowitz. 1977.
33. Г. Батмөнх. «Гэсэр Жангар. «Соёмбо пресс» хэвлэлийн газар. УБ., 2017 он. «‘Монголын нууц товчоо’, ‘Гэсэр’, ‘Жангар’». Улаанбаатар, 2017 он.
34. Д. Сүрьяа. Монгол ардын Жангар баатарлаг тууль. Супержобс ХХК-д хэвлэв. УБ., 2018 он.
35. Дамдинсүрэн. Монгол Жангарын тууль. Соёмбо пресс ХХК - д хэвлэв. УБ., 2008 он.
36. КНИИЯЛИ, – Элиста, 1978. – 99–119 с.
37. Нарн дорк Нәрн Улан баатриг Җаңһр дәәлҗ дарсна туск бөлг// Хальмг үнн. 1978. Майин 12.4-гч х.
38. О. Болор. «Монгол ардын баатарлаг тууль Жангар». Соёмбо пресс хэвлэлийн газар. УБ., 2018 он.
39. С. Баттулга. Илийн өөлд нутгийн туульчдын хайлсан Жангарын бүлгүүд. Экимто ХХК-д хэвлэв. УБ., 2014 он.
40. Т. Баясгалан. «Жангар». Соёмбо пресс ХХК- д хэвлэв. УБ., 2013 он.
41. Т. Баясгалан. «Жангар». «Соёмбо пресс ХХК»- д хэвлэв. УБ., 2015 он.
42. Т. Дүгэрсүрэн. «Жангар». Полиграф хэвлэлийн газар. УБ., 2000 он.
43. Т. Дүгэрсүрэн. «Жангар». Улсын хэвлэлийн хэрэг эрхлэх хороо. УБ., 1963 он.
44. УБ.,1961 он.
45. «Жангар». Монгол улсын нутаг дэвсгэрээс тэмдэглэсэн Жангарын бүлгүүд. (Хоёр дахь хэвлэл). Эмхтгэн боловсруулж, тайлбар сэлт үйлдсэн Түдэвий Баясгалан. УБ. 2018 он.

***

Үжин
г. Хух-Хото, Китай

“ЖАНГАР-2: ЖАНГАРЧДЫН ХАЙЛСАН “ЖАНГАР”-ЫН УГ ТЕКСТ” ХЭМЭЭХ НОМЫН АСУУДАЛД

(“Гунахан улаан шовшуур Шар Гүргүү лүгээ байр барилдсан бүлэг”-ийн жишээн дээр)

Агуулгын товч. *Тус өгүүлэлд: Монгол баатарлаг тууль Жангарын "Гунахан улаан шовшуур Шар Гүргүү лүгээ байр барилдсан бүлэг"-ийг цаг хугацааны хувьд өмнө, хойно хэвлэгдсэн хоёр өөр бүтээл ["Жангар судалгааны ном бичиг – БНХАУ-ын Жангарчдын хайлсан Жангарын сонгомол дэвтэр" болон "Жангар 2: Жангарчдын хайлсан "Жангар"-ын уг текст"]-д хэрхэн нийтэлснийг, туулийн бодит хайллагын материалтай тулган харгуулж, хянан нягталж, улмаар тус хэвлэлд оршиж буй асуудлыг тодруулан авч үзсэн байна.*
Түлхүүр үг: *"Жангар"; буулгалт; шингээлт; харьцуулал.*

Одоогийн байдлаар БНХАУ-д "Жангар" туулийн олон эх хэвлэгджээ. Гэвч эдгээр олон Жангарын ихэнх нь бичгийн соёл болон аман соёлын ялгааг хайхраагүйн улмаас, туульчийн хайлсан уугуул эхийг тэр хэвээр нь биш, эрхлэн нийтлүүлэгчдийн зүгээс сайн сайхан болгох, улам төгөлдөржүүлэх гэсэн үүднээс өөрчилж засч, нэмж, хасч янзалсан эх байгаа юм. Энэ байдал нь 1999 онд "Аримпилийн "Жангар" – Ойрад монголчуудын баатарлаг тууль" [1] хэмээх ном гарснаас хойш аажмаар хувирч, улмаар "Жангар"-ын эрдэм шинжилгээний эх бүтээх ажлыг анхаарч эхэлсэн байна. Хэдий зарим тууль нь эрдэм шинжилгээний хэвлэлийн зорилготойгоор хэвлэгдсэн гэдэг ч, түүнд үнэхээр шинжлэх ухааны онол арга зүйн үндэслэлтэйгээр хандсан уу? гэдгийг дахин нягтлах шаардлагатай болж байна.

2009 онд Шинжааны Жангар судлаач эрдэмтэн Ц.Мандарваа "Жангар судлалын ном бичиг – БНХАУ-ын Жангарчдын хайлсан Жангарын сонгомол дэвтэр" хэмээх нэгэн бүтээл гаргажээ. Эрдэмтэн Ц.Мандарваа энэ бүтээлдээ 1970, 80-аад онд Илийн Нялх, Монгол хүрээ, Тэкс, Цавчаал зэрэг нутагт аж төрж байсан Жангарчдын хайлсан "Жангар" туулийг оруулсан байна. Энэ явдлаас хойш дөрвөн жилийн дараа буюу 2013 онд "Шинжааны номын хөмрөг" хэмээх цувралын нэгэн ботид, судлаач Ц. Мандарваагийн 2009 онд хэвлүүлсэн "Жангар судлалын ном бичиг – БНХАУ-ын Жангарчдын хайлсан Жангарын сонгомол дэвтэр"-ийг дахин хэвлэжээ.

Ийнхүү 2013 оны хэвлэлийг, 2009 оны хэвлэлтэй харьцуулан үзтэл, хоёр эхийн хоорондын нэлээд ялгаа гарсан байна. Өөрөөр хэлбэл энэ хоёр эхийн алиныг нь баримтлах ёстой вэ? гэдэгт эргэлзээтэй асуудлыг буй болгосноор барахгүй 1970, 1980-аад онд Илийн Нялх, Монгол хүрээ, Тэкс, Цавчаал нутгийн Жангарчдын хайлсны бичсэн соронзон хальсны бичлэгийг дахин сонсох, улмаар судлаач Ц.Мандарваагийн хэвлүүлсэн 2009 оны "Сонгомол дэвтэр" болон 2013 оны "Шинжааны номын хөмрөг"-тэй тулгах нягтлах шаардлагыг бий болгосон юм. Ингээд бид:

1. *Туульчийн хайлсныг яг тэр хэвээр нь буулгасан уу?*
2. *Аль нь эрдэм шинжилгээний шаардлагад нийцсэн эх болж чадсан бэ?*
3. *Өмнөх хэвлэлийн алдааг залруулсан уу?, эсвэл өмнөх алдааг дахин давтсан уу?, мөн шинээр алдаа гаргасан байна уу?*

гэсэн хэдэн талаас авч үзсэн юм.

1. Өмнөх хэвлэлийн алдааг залруулсан тухай

Энэ бол 2009 оны "Сонгомол дэвтэр"-т байсан алдааг 2013 оны "Шинжааны номын хөмрөг" хэвлэлд залруулсан, зөв болгосон тухай асуудал болно. Үүнд:

- **Туульчийн хайлсан эхийн үгийг зөв болгож зассан нь. Үүнд:**

"Байраа" [Ж1 2013: 474]	"байрын ам" [Жангар 2009: 253] (р.253) [5] (00:04:17)
"Ирээд" [Ж1 2013: 476]	"өнөр" [Ж2 2009: 255] [Ж4] (00:07:16)
"Өнөр" [Ж1 2013: 476]	хасаж хаясан
"Үүнд" [Ж1 2013: 476]	"өнөр" [Ж2 2009: 255] [Ж4] (00:08:20)
"Наран" [Ж1 2013: 496]	"наян" [Ж2 2009: 273] [Ж4] (00:51:02)
"Хөлөө" [Ж1 2013: 291]	"хүлээгээ" [Ж2 2009: 516] [Ж4] (01:35:24)
"Модны" [Ж1 2013: 299]	"модон" [Ж2 2009: 525] [Ж4] (01:57:00).

- **Туульчийн хайлсан эхийн өгүүлбэр буюу бадгийг зөв болгож зассан нь. Үүнд:**

“Өмнө биеийн” [Ж2 2009: 256] [Ж1 2013: 478] [Ж4] (00:11:12)
“Богд эзэн Жангарын
Догшин шар өргөө нь” [Ж2 2009: 252] [Ж1 2013: 473] [Ж4] (00:00:27-00:00:31)
“Орой юуг нь очирлаад” [Ж2 2009: 254] [Ж1 2013: 475] [Ж4] (00:06:02)
“Өмнө биедээ” [Ж2 2009: 255] [Ж1 2013: 476] [Ж4] (00:07:30)
“Хүмүүний хариулт өг” [Ж2 2009: 270] [Ж1 2013: 493] [Ж4] (00:43:47)
“Долоон хожгорын” [Ж2 2009: 297] [Ж1 2013: 522] [Ж4] (01:50:04)
“Энэ хоёр эс болохул” [Ж2 2009: 301] [Ж1 2013: 527] [Ж4] (02:03:26)
“Оронд нь тавив” [Ж2 2009: 302] [Ж1 2013: 527] [Ж4] (02:04:15).

2. Өмнөх хэвлэлд буруу байсныг дахин давтсан нь

Энэ бол 2009 оны “Сонгомол дэвтэр”-т буруу байсныг 2013 оны “Шинжааны номын хөмрөг” хэвлэлд засахдаа дахин буруу болгосон тухай асуудал болно. Үүнд:

- **Туульчийн хайлсан эх дэх үгийг хоёр эхэд буруу тэмдэглэсэн байдал. Үүнд:**

“Хэвлүүлсэн” [Ж2 2013: 252] “Шахуулсан” [Ж1 2013: 473] [2009]
“Шавшуулаад” [Ж4] (00:01:25) [2013]
“Байр” [Ж2 2009: 253] “жад” [Ж1 2013: 474] [2009]
“дог” [Ж4] (00 : 04 :07) [2013]
“Бариач” [Ж2 2009: 284] “барс” [Ж1 2013: 508] [2009]
“ бар” [Ж4] (01:16 :40) [2013]

- **Туульчийн хайлсан эх дэх өгүүлбэр буюу бадгийг хоёр эхэд буруу тэмдэглэсэн байдал. Үүнд:**

“Тал дунд нь
Тавиун цагаан хурал нь
Тансаг эзнийхээ өлзий хавирганд
Танай манайгүй
Догшин цагаан дунгийн дуугаар
Дуулаад түрхэлдсэн байдаг
Ард биед нь
Гүн хар далайн хөвөөнд
Гүмб эзний өлзийд
Өнөртсөн байдаг
Энэ үүнд эзэлдэг
Хүмүүн нь хэн буй гэхүл
Заан таваг хайсан хар морьтой
Зуун орныг эзэлсэн
Нэг цагийн анханд” [Ж2 2009: 255].

гэж 2009 оны “Сонгомол дэвтэр” нийт 15 мөрийг орхисон байсныг 2013 оны “Шинжааны номын хөмрөг” хэвлэлд сэргээн буулгасан нь эрдэм шинжилгээний шинжтэй болсон байна. Гэвч харамсалтай нь, бодит хайлалтын бичлэгийг үзэхэд 15 мөр биш 17 мөр байгаа юм. Үүнийг үзвэл:

“Тал дунд нь
Тавиун цагаан хурал нь
Тансаг эзнийхээ өлзий хавирганд
Танай манайгүй
Таван зуун шавь нар
Догшин цагаан дунгийн дуугаар
Дуулаад түрхэлдсэн байдаг
Ард биед нь
Гүн хар далайн хөвөөнд
Бумбын олон тангач
Гүмб эзний өлзийд

Өнөртсөн байдаг
Энэ үүнд эзэлдэг
Хүмүүн нь хэн буй гэхүл
Заан таваг хайсан хар морьтой
Зуун орныг эзэлсэн
*Нэг цагийн анханд" [*Ж4*] (00:08:42–00:09:24)*

гэж 17 мөр шүлэг байна. Ерөнхийд нь хэлбэл, 2013 оны "Шинжааны номын хөмрөг" нь 2009 оны "Сонгомол дэвтэр"-ийн алдааг зассан нь сайн боловч харамсалтай нь, бас л хянамгай бусаас болж шинэ алдаа гаргасан байна.

3. 2009 оны "Сонгомол дэвтэр"-ийн алдааг 2013 оны "Шинжааны номын хөмрөг"-т давтан хэвлэсэн нь

• **Дагавар:** 2009 оны эхэд зарим дагаврыг зохисгүй буулгасан, дагавар орхигдуулсан байдлыг 2013 оны эхэд тэр хэвээр нь хуулсан нь:

*"дашир гайхаад хол явдагаа санав" [*Ж4*] (00:15:50) -г "дашир гайхаад хол явдаг санав" [*Ж2 2009: 258*] [*Ж1 2013: 480*]* гэж найруулга алдаатай болов. Энд "-аа" дагаврыг орхигдуулснаас болж өгүүлбэрийн байц гишүүн хийгээд өгүүлэхүүний хоорондох харьцаа тодорхойгүй болжээ.

*"асар хөхийн ард нь оров гэнэ" [*Ж4*] (00:16:59)-г "асар хөх ард нь оров гэнэ" [*Ж2 2009: 259*] [*Ж1 2013: 480*]* гэдэг өгүүлбэр болгожээ. Туулийн бичлэгийг үзвэл: Морьч бор магнай цавьдар морио унаад Араг улаан Хонгорын унах зөвтэй асар хөхийг цаламдан авахаар хөөцөлдөж байна. Ийм учраас цавьдар морь нь асар хөхийн ард нь орвол таарна. Харин асар хөх гэдэг морь нь цавьдар морины ард орох биш юм. Буулгалтад "-ийн "дагаврыг орхисноос туулийн үйл явдал тонгорч, уургын морь өмнө нь, уургадуулах морь нь хойно нь орсон болж хувирчээ. Энэ бол ноцтой алдаа мөн.

*"тасмын цагаан жолоог тавивай" [*Ж4*] (00:19:40) –г "тасам цагаан жолоог тавивай" [*Ж2 2009: 260*] [*Ж1 2013: 482*]* болгожээ.

"голын улаан гэдсээ
*гол талаа аваад" [*Ж4*] (00:20:20)* гэдэг өгүүлбэрийг
"голын улаан гэдсээ
*гол тал аваад" [*Ж2 2009: 260*] [*Ж1 2013: 482*]* болгочихжээ. Энд "-аа "дагаврыг орхисноос өгүүлбэрийн байц гишүүн хийгээд өгүүлэхүүний харьцаа тодорхой бус болж, утга нь балархайшиж, ойлгомж муутай болжээ.

"Аргатайхан Жангар үүнийг
*Аргалаад аваад орхив гэнэ" [*Ж4*] (01:46:09)* гэдэг өгүүлбэрийг
"Аргатайхан Жангар нь
*Аргалаад аваад орхив гэнэ" [*Ж2 2009: 295*] [*Ж1 2013: 520*]* гэдэг өгүүлбэр болгосон нь өгүүлбэрийн орчинд тусгагдахуун нь тодорхой биш болж, утга өөр болох хандалгатай болжээ.

Ийнхүү 2009 оны "Сонгомол дэвтэр"-т тууль хайлалтын дагаврыг 5 удаа орхисон буюу буруу буулгасныг 2013 оны "Шинжааны номын хөмрөг" -т тэр хэвээр нь хэрэглэсэн нь эрдэм шинжилгээний талаар хянамгай биш ажиллагаа болсныг харуулж байна.

• **Үг:** 2009 оны "Сонгомол дэвтэр"-т зарим үгийг зохисгүй буюу буруу буулгасныг
2013 оны "Шинжааны номын хөмрөг"-т тэр хэвээр нь хэрэглэжээ. Үүнд:

Үгийн байрыг сольсон: *"Нарийхан шар алтан ятга"* [Ж4] (00:41:29) -г *"Нарийхан алтан шар ятга"* [Ж2 2009: 269] [Ж1 2013: 492]**,** *"Хариу үл зарлиг өгөөд байбай"* [Ж4] (00:44:28) -г *"Хариу зарлиг үл өгөөд байбай"* [Ж2 2009: 270] [Ж1 2013: 493] (*"Байна уу чи гээд дуудав"* [Ж4] (00:52:20) -г *"Чи байна уу гээд дуудав"* [Ж2 2009: 273] [Ж1 2013: 496] гэх мэт. Энд хэдийгээр үйл явдал, утгын хандлагад нөлөөлсөн нь ноцтой биш ч, шингээлтийн материалыг үзсэн бол энэ алдааг давтахгүй байж болох байв.

Үг орхигдуулсан:

"Араг улаан Хонгор" [Ж2 2009: 265] [Ж1 2013: 487] [Ж4] (00:33:09) 2 удаа,
"Ороод" [Ж2 2009: 266] [Ж1 2013: 488] [Ж4] (00:33:45)

“Зүүдэн тавив “ [Ж2 2009: 266] [Ж1 2013: 488] [Ж4] (00:34:10)
“Бөглөөд” [Ж2 2009: 268] [Ж1 2013: 491] [Ж4] (00:39:16)
“Догшин” [Ж2 2009: 280] [Ж1 2013: 503] [Ж4] (01:06:02)
“Гарах” [Ж2 2009: 281] [Ж1 2013: 504] [Ж4] (01:08:30)
“Алдар” [Ж2 2009: 284] [Ж1 2013: 508] [Ж4] (01:15:44)
“Жингэнүүлэв” [Ж2 2009: 288] [Ж1 2013: 512] [Ж4] (01:26:24)
“Хэзээний” [Ж2 2009: 292] [Ж1 2013: 517] [Ж4] (01:37:28
“Нэг оосор” [Ж2 2009: 292] [Ж1 2013: 517] [Ж4] (01:38:02)
“Нийлүүлж” [Ж2 2009: 296] [Ж1 2013: 522] [Ж4] (01:48:40)

зэрэг 11 үгийг 2009 оны “Сонгомол дэвтэр”-т орхисон нь 2013 оны “Шинжааны номын хөмрөг”-т яг адилхан байна.

• **Тууль хайлсан бичлэгт байгаа, туулийн үйл явдлын орчинд нэн хэрэгтэй үгийг орхисон:**

“Хүдэр” [Ж2 2009: 262] [Ж1 2013: 484] [Ж4] (00:24:54)
“Хээ” [Ж2 2009: 263] [Ж1 2013: 485] [Ж4] (00:26:45)
“Аа” [Ж2 2009: 269] [Ж1 2013: 492] [Ж4] (00:41:29) 5 удаа,
“Дээд гэсэн” [Ж2 2009: 274] [Ж1 2013: 497] [Ж4] (00:53:06)
“Төдий” [Ж2 2009: 275] [Ж1 2013: 499] [Ж4] (00:56:56)
“Бэз” [Ж2 2009: 282] [Ж1 2013: 506] [Ж4] (01:12:54)
“Гэв” [Ж2 2009: 288] [Ж1 2013: 512] [Ж4] (00:26:56)
“Бавуур мөнгөн” [Ж2 2009: 290] [Ж1 2013: 515] [Ж4] (01:32:30)
“Хоёр” [Ж2 2009: 295] [Ж1 2013: 520] [Ж4] (00:43:53)
“Гэж илгээв” [Ж2 2009: 295] [Ж1 2013: 520] [Ж4] (00:45:30)

зэрэг 10 үгийг 15 тохиолдолд байсныг орхин буулгажээ. Ингэснээр туулийн үйл явдал, найруулгад зохих сөрөг нөлөө үзүүлсэн байна. Жишээ нь, “Хүдэр” гэдэг үгийг гээснээс болж, тухайн өгүүлбэр нь

“Хүрэл мөнгөн дөрөөнд
Алтан тах хүрэхийн алданд” [Ж2 2009: 262] [Ж1 2013: 484] болж хувирчээ. Гэтэл
“Хүрэл мөнгөн дөрөөнд
Хүдэр алтан тах хүрэхийн алданд” [Ж4] (00:24:54) гэж толгой холболт баримтлан хайлсан Жангарчийн хайлалтын уянгалаг шинж алдарчээ. “Дээд гэсэн” гэдэг үгийг орхисноос болж, үйл явдлын нийц суларсан байна. Тодруулбал, Жангараас хойно, өмнө:

“Дээд гэсэн
Наян хоёр
Зандан голоо гатлаад” болон хийгээд,
“Мэдээдгүй наян хоёр
Зандан голоо гатлаад” [Ж2 2009: 274] [Ж1 2013: 497] явж байгааг дүрслэн харуулсан байна. Гэтэл энд *“дээд гэсэн”* гэдэг үгийг хаяснаас болж хойно, өмнөх дүрслэл тэнцвэргүй болжээ. Хамгийн гол нь *“наян хоёр зандан гол”*-г хоёр удаа тодотгох шаардлагатай байтал орхисноос болж, өрөөсгөл дүрслэл болж хувирсан байна. Ийнхүү 2009 оны “Сонгомол дэвтэр”-ийн алдааг 2013 онд хэвлэгдсэн “Шинжааны номын хөмрөг”-т тэр чигээр нь давтсан нь, редакцын багийнхан хянамгай бус хандсаныг харуулж байна.

Үг буруу буулгасан: 2009 оны “Сонгомол дэвтэр”-т байгаа үгийг буруу буулгасан алдааг 2013 онд хэвлэгдсэн “Шинжааны номын хөмрөг”-т тэр чигээр давтсан алдаа цөөнгүй байх ажээ.

“Чи” [Ж2 2009: 258] [Ж1 2013: 480] [Ж4] (00:14:43)
“Дүүлэн” [Ж2 2009: 259] [Ж1 2013: 481] [Ж4] (00:16:33)
“Дэлэн” [Ж2 2009: 260] [Ж1 2013: 482] [Ж4] (00:20:33)
“Хул” [Ж2 2009: 261] [Ж1 2013: 483] [Ж4] (00:22:58) 2 удаа,
“Энэ дар” [Ж2 2009: 261] [Ж1 2013: 484] [Ж4] (00:23:23)

“Даагалав” [Ж2 2009: 266] [Ж1 2013: 488] [Ж4] (00:34:04)
“(Баян)” [Ж2 2009: 266] [Ж1 2013: 489] [Ж4] (00:35:08)
“Дох” [Ж2 2009: 271] [Ж1 2013: 494] [Ж4] (00:46:56)
“ Бурхан” [Ж2 2009: 277] [Ж1 2013: 501] [Ж4] (01:01:30) 2 удаа
“Алтан” [Ж2 2009: 287] [Ж1 2013: 511] [Ж4] (01:24:22)
“Барилдана гэж” [Ж2 2009: 287] [Ж1 2013: 511] [Ж4] (01:25:04)
“Сур “ [Ж2 2009: 295] [Ж1 2013: 520] [Ж4] (01:44:50)
“Сурга” [Ж2 2009: 295] [Ж1 2013: 520] [Ж4] (01:44:53) зэрэг 13 үгийг нийт 15 удаа буруу буулгасан байна. Үүнээс болж утгын хувиралт бий болж, үйл явдалд сөрөг нөлөөтэй болов. Жишээ нь, “хул “гэдэг үгийг буруу буулгаснаас тухайн өгүүлбэр нь *“Эрдэнэ хул бишмүүдээ өмсөөд”* [Ж2 2009: 261] [Ж1 2013: 483] гэдэг утгатай болжээ. Гэтэл Жангарч Өндөөний хайлсан бичлэгт хул зүсмийн “хул” биш, харин олон цөөний “олон” гэдэг үг байжээ.

“Баян” гэдэг үг, жишээ нь, хоёр хэвлэлийн аль алинд нь *“Хавтын өнгө бие (баян) суудаг”* [Ж2 2009: 266] [Ж1 2013: 489] гэж байдаг. Гэтэл энд *“Хавтын өнгө бие”* гэдэг баатрын нэрийг заасан *“бие”* гэх үгийг буулгагчаас дор нь тодорхойлолт хийж, баян ядуугийн “баян “хэмээсэн нь томоохон ташаарал болсон байна. Учир нь “Хавтын өнгө бие” гэдэг баатрын нэр нь “Жангар”-ын туулийн текстэд “Хавтын өнгө бие” гэж тогтмол гарсаар байхад, энд *“баян”* гэдэг тодорхойлолт хийсэн нь зохисгүй болжээ.

Туулийн бичлэгт *“Гунахан улаан шовшуур” [*Ж4*] (01:01:30)* гэж байгааг *“Бурхан улаан шовсур”* [Ж2 2009: 277] [Ж1 2013: 501] гэж эндүү буулгажээ. Үүнээс болж баатрын нэр буруудав. Бас “Уйлсныг сур, Инээснийг сурга” [Ж2 2009: 295] [Ж1 2013: 520] гэж буруу буулгаснаас болж, монголчуудын сайн мэддэг “Уйлсныг сурга, Инээснийг сур” [Ж4] (01:44:50) гэдэг зүйр цэцэн үгийн эсрэг болжээ. Энэ байдлаас үзэхэд 2013 онд хэвлэгдсэн “Шинжааны номын хөмрөг” нь эрдэм шинжилгээний текст хэвлэх гэсэн зорилгодоо арай хүрч чадаагүй нь мэдэгдэж байна.

4. Өгүүлбэр буюу бадаг

Энд ярьж байгаа өгүүлбэр буюу бадгийн буруудал гэдэг нь 2009 оны хэвлэлийн алдааг, 2013 оны хэвлэлд засалт, тайлбар хийлгүй тэр чигт нь хэрэглэснийг хэлж байна. Үүнд:

Орхисон өгүүлбэр: “Тансаг Жангарынхаа өлзий хавирганд
Танай манайгүй” [Ж2 2009: 253] [Ж1 2013: 474] [Ж4] (00:02:50)
“ Хоёрдогч долоон хоногт” [Ж2 2009: 277] [Ж1 2013: 500] [Ж4] (01:00:36)
“Гэж санав би” [Ж2 2009: 283] [Ж1 2013: 503] [Ж4] (01:15:11)
“Аранзлын цулбуур тавь” [Ж2 2009: 286] [Ж1 2013: 510] [Ж4] (01:22:54).
зэрэг 5 мөр өгүүлбэрийг орхисон “Сонгомол дэвтэр”-ийн алдааг давтжээ.

Найруулан буулгасан өгүүлбэр буюу бадаг: Энэ бол тууль хайлсан бичлэгт байхгүй буюу тасран гээгдсэн зарим өгүүлбэр бадгийг 2009 оны “Сонгомол дэвтэр”-т найруулан буулгасныг 2013 онд хэвлэгдсэн “Шинжааны номын хөмрөг”-т тэр чигээр нь шилжүүлэн хэрэглэснийг хэлж байна. Үүнд:

“Одов гэх дуугаар
Богдын гучин таван бодон
Далан хоёр далайн хаадууд” [Ж2 2009: 257] [Ж1 2013: 478–479] [Ж4] (00:12:23–00:12:30)
“Адар цагаан ганзагаасаа” [Ж2 2009: 258] [Ж1 2013: 480] [Ж4] (00:16:00)
“Алдар ноён Жангар
Дахиад тэр нүхээр буугаад
Доорд замбутивийн
Догшин улаан тэнгисийн” [Ж2 2009: 300] [Ж1 2013: 525] [Ж4] (01:58:50–01:58:59)

зэргийг хэлж болно. Хэдийгээр найруулан буулгасан өгүүлбэр, бадаг нь туулийнхаа үйл явдалтай нийцэж байгаа ч, найруулан зассан өгүүлбэр бадгийн гарал үүсэл тодорхой биш байгаагаас "Аман зохиолын хайлсан текстийг засалт найруулга хийхгүй" гэдэг зарчимтайгаа үл нийцэх явдал болжээ.

5. Шинэ алдаа

Энэ бол "Сонгомол дэвтэр"-т гаргасан алдаанаас өөр, шинээр гаргасан алдаа болно. Үүнд:

- **Үг:** "уйлсан" [Ж2 2009: 281] [Ж1 2013: 505] [Ж4] (01:10:37) гэх нэг үгийг

"Хөвгүүн унасан
Дөш мөнгөн дуулгаа
Аваад өмсөөд" [Ж2 2009: 281] гэж, газар унасан дуулгаа авч өмссөн гэдэг санаатай өгүүлбэрийн "унасан "гэдэг үгийг "уйлсан" гэж буруу буулгаснаас болж

"Хөвгүүн уйлсанд
Дөш мөнгөн дуулгаа
аваад өмсөөд" [Ж1 2013: 505] гэж утга авцалдахгүй болсон байна.

- **Орхисон өгүүлбэр:** Үүнд,

"Бумбалангийн сайхан хөхийг" [Ж2 2009: 258] [Ж1 2013: 480] [Ж4] (00:16:10)
"Унаж отомоор найхлоод" [Ж2 2009: 264] [Ж1 2013: 486] [Ж4] (00:30:53)
"Хөвгүүн дүрд хэвий" [Ж2 2009: 287] [Ж1 2013: 511] [Ж4] (00:24:38)
"Эр хулгана нь хэлбэй" [Ж2 2009: 298] [Ж1 2013: 524] [Ж4] (01:54:38) зэрэг 4 мөр багтаж байна. Эдгээр өгүүлбэрийг дутуу буулгаснаас болж туулийн үйл явдал нийц муутай болсон байна.

ДҮГНЭЛТ

"Гунахан улаан шовшуур Шар Гүргүү лүгээ байр барилдсан бүлэг"-ийн буулгалтын байдлаас үзэхэд, алдаж буруудсан тал ажиглагдаж байна. Үүний илрэл нь доорх мэт болно. Үүнд:

1. Ижилхэн хайлалтын материалыг буулгасан өмнөх хэвлэлийн алдааг залруулсан боловч залруулах явц дундаа буруудсан зүйл харагдана.

2. Ижилхэн хайллагын материалаас буулган хэвлүүлсэн өмнөх хэвлэлийн алдааг дахин давтсан байдал ажиглагдаж байгаа тул өмнөх хэвлэлийг шилжүүлж авсан сэжиглэлд хүргэж байна.

3. Дахин хэвлүүлэхдээ өмнөх хэвлэлээс ондоо шинэ алдаа гаргаж байна. Тодруулбал, өмнөх хэвлэлийн алдааг залруулсан нь 15 зурвас, бурууг мөрдсөн нь 50 зурвас, шинэ алдаа гаргасан нь 9 зурвастай холбогдож байгаа зэргээс үзвэл тус хэвлэл нь эрдэм шинжилгээний текст хэвлэх гэсэн зорилгодоо арай хүрч чадаагүй гэдэг маатгал дэвшүүлэхэд хүрч бий.

Зүүлт

1. Ж1 – Жангарчдын хайлсан "Жангар"-ын уг текст", "Шинжааны номын хөмрөг" -г найруулан хэвлэх комисс, Шинжааны ардын хэвлэлийн хороо, 2013 он.

2. Ж2 – "Жангар судалгааны ном бичиг – БНХАУ-ын Жангарчдын хайлсан Жангарын сонгомол дэвтэр", Шинжааны шинжлэх ухаан техник мэргэжлийн хэвлэлийн хороо, 2009 он .

3. Ж3 – "Жангар"ын бар хэвлэлийн шинэ туршлага сургамж – "БНХАУ-ын Жангарчдын хайлсан Жангарын сонгомол дэвтэр"-ийн жишээн дээр ", "БНХАУ-ын монгол судлал", 2011 оны 1 дүгээр хугацаа.

4. Ж4 – Жангарчдын хайлсан "Жангар"-ын уг текст"-ийн шингээлтийн бүсийн дагалдуулал, 27 ан Ц.Баянбат.

5. 『アリムピルの「ジャンガル」— 新疆オイラト·モンゴルの英雄叙事詩』、日本千葉大学出版社、1999 年。

***

Цыбикова Б-Х.Б.
г. Улан-Удэ, Россия

ЛОКАЛЬНЫЕ ОСОБЕННОСТИ ЭПИЧЕСКОГО МАТЕРИАЛА БУРЯТ МОНГОЛИИ

Аннотация. *В статье рассматриваются два улигера, записанные в начале прошлого века у бурят Монголии, отличающиеся как локальными особенностями, так и общими аспектами, роднящими их с материнской хори-бурятской эпической традицией. Привезенные с исторической родины улигерные произведения характеризуются полнотой сюжета и мотивного фонда, что может послужить показателем богатства фольклорной культуры бурят в прошлом. Специфическое отличие эпического материала монгольских бурят составляет насыщенность его религиозно-ламаистскими элементами. Таким образом, характерной особенностью улигеров бурят Монголии является сочетание древних пластов эпоса и элементов с буддийской тематикой.*

Ключевые слова*: хори-бурятская эпическая традиция, улигеры бурят Монголии, сюжет, мотивы.*

Для характеристики сюжетных семантических структур и мотивных единиц эпических произведений бурят Монголии в исследовании рассматриваются два источника. Это улигерные тексты, зафиксированные на старомонгольском письме, обнаруженные известным филологом Ц-А. Н. Дугар-Нимаевым в рукописном отделе библиотеки Академии наук Монголии и переведенные на кириллическое письмо монголоведом Г.Н. Очировой, были опубликованы отдельным изданием в 1992 г. [Монголдохи буряадуудай үльгэрнүүд: 1992]. Примечательной является дата фикасации этих эпических произведений – они были записаны 12 июня 1916 года. ‘простолюдином Санжайжин Данзано со слов бедняка Бурятского хошуна Хан Хэнтэй аймака реки Керулена Дугара Манзарона’ *Хан Хэнтэй агуулын аймагай Хэрлэн голой Буряад хушуунай харьята үгэгүү ядуугай нэгэн Дугар Манзарон тус хушуунай бүгэд Дугар Манзароной хэлэнһээ бэшэгшэ үгэгүү арад Санжайжин Данзано* [Монголдохи буряадуудай үльгэрнүүд 1992: 94].

По предположению Ц-А.Н. Дугар-Нимаева, Дугар Манзарон родился в 1889 или 1890 году. И в момент исполнения улигера ему было 27 или 26 лет. Хорошее усвоение длинных стихотворных, ритмически организованных произведений в достаточно юном возрасте произошло, надо полагать, в пору активной «жизни» эпических сказаний. Это было связано с естественными условиями бытования в начале XX столетия устного словесного творчества в целом, когда фольклорная культура процветала, являясь составной частью быта и жизнедеятельности аратов, и улигеры исполнялись в своих повествовательно-эпических формах в полном объеме и широкой аудитории слушателей.

События, описанные в тексте улигера, звучащего так: *Урдын сагай найман түмэн наһатай наян тохой бэетэнэй үеын Бухайр хүбүүн Богда Жангарай түүхэ* [Монголдохи буряадуудай үльгэрнүүд ‘История парня Бухайр Богдо Жангара, [случившаяся] в давнее время, когда [люди были] возрастом восемь тысяч лет, [ростом] с восемь *тохой’* (Улигеры монгольских бурят) 1992: 7–55], происходили в столь раннее, давнее время, когда люди достигали возраста восьми тысяч лет, и были великанами ростом в два с половиной метра: ‘*тохой*’ – это мера длины, равная 0.32 м. [Большой академический монгольско-русский словарь в четырех томах 2001: 228].

Сюжетное развитие улигера начинается с исполнения сыном предсмертной просьбы хана-отца – заняв после него престол, он должен выдать замуж трех старших сестер. Для осуществления другого важного наказа отца – жениться самому – герой отправился за суженой. Событийная канва его соотносится в целом с главной эпической коллизией других родственных улигеров забайкальских бурят, что свидетельствует о стереотипности и повторяемости традиции. Итак, сюжетно-композиционная конструкция выстраивается с

отправки в дорогу героя за суженой. Стабильными элементами сюжета, как и в других хоринских эпических текстах, служат ключевые моменты отбытия главного героя за невестой, преодоление им препятствий и устранение противников-вредителей в пути. Кроме того, используется общий улигерный мотив разоренного врагом дома, захватившего его добро и родителей.

Традиционен мотив богатырского коня героя, участвующего во всех эпических перипетиях (он способен предвидеть опасность, потому дает советы по ее преодолению). В то же время он отличается несколько своеобразной реализацией в данном тексте: выбранный для поездки в дальнюю дорогу конь отца, не добравшись до назначенного места, сказал, что ему пришел конец, тем самым более не способен служить ему; и герой должен вернуться за маленьким конем, который до этого подавал ему выразительные знаки. Подобным образом должно было быть устранено, по представлениям создателей улигера, несоответствие богатыря и его спутника – отцовский конь, физически исчерпавший силы, служа старшему поколению, утерял свою физиологическую выносливость, поэтому герою необходим другой боевой партнер. Мотив роли коня, способного на различные поступки для оказания помощи своему хозяину, усиливается введением не встречавшегося в других хоринских эпических произведениях элементом, когда он, закинув в пасть сивому волку свой хвост, посодействовал герою справиться с ним. Более того, конский помет, брошенный парнем в преследуемого соперника, калечит ему ноги. В этом видится наделение сакральным значением не только коня, части его тела, но и отходов его жизнедеятельности.

Стандартными семантически значимыми функциями обладают мотивы волшебных предметов, с помощью которых устраняются препятствия и противники: мангадхай, его жена-шолмос, выбравшиеся из распоротого живота женщины-шолмос чугунные парни.

Отмечая буддийское влияние на сюжетную ткань в целом всего хори-бурятского эпоса, подчеркнем, что особенность улигера монгольского бурята заключается в чрезвычайной насыщенности его буддийскими культовыми элементами и религиозными установками. Так, герой о своей будущей жене узнал из буддийских писаний, причем, если в западно-бурятских улигерах свое будущее герой узнает из книги судьбы, то здесь указывается точная страница, где это отражено (на 77-ой странице священного буддийского писания «Юмжан»). Исполнителем демонстрируется хорошее знание имен божеств из буддийского пантеона; он подчеркивает родственную связь главного героя с тибетским Дамба ханом, Богда Жангар – потомок Зула хана (хана, излучающего свет от лампадки). В существующее традиционное формульное клише, с которым обращаются к эпическому герою для выяснения, кто он и с какой целью находится в пути, вставляется нехарактерный вопрос о его вероисповедании. В сюжете одного из произведений монгольского бурята погребальные церемонии устроены также по буддийским канонам, это с одной стороны, и описание похорон, тем более в традиции желтошапочников – гелукпа, с другой стороны, являются единичными элементами, несвойственными традиционным эпическим текстам.

Можно привести еще ряд мотивов, разработанных в религиозном контексте. Так, лама, применяя свои волшебные способности, из трех синих нитей может изготовить конь и седло, с помощью которых герою удается выполнить ханское поручение. В отличие от стереотипных для эпоса моментов высказывания пожеланий жить в благоденствии в данном же тексте в предсмертном волеизъявлении отца героя содержится повеление молиться своим бурханам постоянно. Примечателен мотив женитьбы главного героя на красавице Саган Дара гуа Сагандайхан, являющейся перевоплощением божества Белой тары, что представляется определенным отступлением от хори-бурятской традиции женитьбы на небесной деве-лебеди.

Сочетание архаических элементов и буддийского напластования очевидно и в следующих эпизодах улигера: чтобы доставить парню Бухайр Богдо Жангару еду, одежду и коня, его подданные обращаются последовательно и к Хурмаста тэнгрию, и к великой матери-земле, и еще к бурхану Будде. Кроме того, в свою очередь главный герой, готовясь сразиться с грозным противником, Шолмос ханом, также обращается к указанным

заступникам, прося помощи и покровительства. Как видим, нарушена общеулигерная традиция обращения исключительно верховному божеству – Хурмаста тэнгрию. Такая контаминация мифологических и буддийских элементов относим к модифицированным структурным особенностям текста, записанного у монгольского бурята.

С конфликта между сыновьями двух братьев начинается второй улигер, записанный в 1916 году от того же сказителя Дугара Манзарона под названием *Урдын урда, эртын сагай наян тохой бэетэнэй, найман түмэн наһатанай үеын Үбэр Шодор Шоолии нютагтай Үбэр Мэргэнэй хүбүүн Ёоро Ёгшолой түүхэ* 'История Ёро Ёгшола, сына Убэр Мэргэна из местности Убэр Шодор Шоли, [случившаяся] в давние, далекие, ранние времена, когда [люди были] возрастом восемь тысяч лет, [ростом] с восемь *тохой/* [в два с половиной метра]' [Монголдохи буряадуудай үльгэрнүүд 1992: 56–94]. Герой-богатырь ростом в восемь локтей схож с описанием могучего Абай Гэсэра, эта деталь лишний раз указывает на широкое владение сказителем общебурятским эпическим репертуаром.

Конфликт между неказистым, неприглядным сыном с худыми луком и стрелами одного брата, оказавшимся сильнее в стрельбе из лука восьмерых сыновей другого брата, неустанно шлифующих свое мастерство, не получает дальнейшего развития. Возможно, он был необходим для того, чтобы оттенить, подчеркнуть потенциал героя. Попросив и получив у спустившегося с небес старшего представителя из своего рода доспехи и вооружение, парень отправился за суженой. После ряда приключений и преодоления препятствий, герой возвращается домой с двумя женами. Оставив их дома, отправился за родителями и своим дядей, когда застал разоренное хозяйство, и вступает в противостояние со старшим из трех ханов Шара гола (Шаралтуу Мэргэном), угнавших их.

И следующий этап сюжетной линии связан с введением в ткань повествования сына главного героя. Парень, родившийся от старшей жены героя, отправился в поисках отца. Растоптав три яйца, принесенных его стрелой, он уничтожил войска противника. Спасение отца, радость встречи.

Примечательно, что ключевой мотив отправления героя за суженой, с которого завязывается развитие сюжета в других хоринских улигерах, в данном повествовании разрабатывается в финальной его стадии, причем, он связан не с главным действующим лицом, а с его сыном, вознамерившимся жениться на дочери Наран (Солнце) хана. Парень излечил, вытащив из подмышек дочери Наран хана свою стрелу. Он, победив в испытаниях, женится на ней. Завершается улигер радостными эмоциями по поводу установленной родственной связи с Хурмаста тэнгрием, что согласуется с существующим в бурятском мифотворчестве происхождением людей от небесных божеств.

В анализируемом улигере отражен ряд архаических представлений носителей традиции. Так, мифологической семантикой наполнены мотивы, реализующиеся в следующих эпизодах: отправляясь за суженой, герой взял с собой зарытые под сандаловым деревом три золотых яйца, в которых находится душа *мангадхая* (парню уже заранее известно, как принято в фольклорной традиции, о предстоящем сражении с ним); герой, уменьшившись в размерах, провалился в конский помет и заприметил особенного коня, который не дается ему в руки; гоняясь за ним, герой оказался во владениях матери Асурин *мангада*, и, став на время ее сыном, убивает старуху, придавив ногтем золотую гниду, где находилась ее душа. Переодевшись в одежду убитой женщины, удалось поймать коня, на котором он отправился за суженой. Герой выпустил стрелу в мифическое существо в образе и не человека, и не зверя, которое впоследствии оказалась дочерью Наран Тэнгэри, на которой он женится.

В рассмотренных улигерах Дугара Манзарона, таким образом, прослеживаются довольно отчетливо мифологическое мировосприятие носителей традиции, которое наиболее присуще было ранним формам исполнения эпоса. Древние архаические элементы хоринских улигеров впоследствии стали приглушаться, сочетаясь или вытесняясь буддийскими мотивами.

Общей, роднящей рассмотренные тексты с хори-бурятской материнской традицией, является матримониальная тема – поиск главным героем суженой, И в едином русле улигерной традиции развиваются приключения героя для осуществления своей цели и связанные с ней события по преодолению препятствий, устранению противников-вредителей, наказанию обманщиков, и в итоге женитьба героя.

Исполнитель называет свои произведения «историями» (*түүхэ*) также, как раньше называли свои эпические произведения носители хори-бурятской традиции. Примечательно, что сказителем подчеркивается давность описанных в обоих текстах улигеров событий, этот момент усиливается гипертрофированно преувеличенным антропометрическим признаком главного действующего лица, достигающего ростом двух с половиной метров.

Ряд мотивов, важных для сюжетного развития улигерного текста, присутствуют как в анализируемых произведениях, так и в большинстве других хори-бурятских улигерах: доставка конем от небожителей живительной воды для хозяина; нарушение героем навязываемых ему правил поведения во дворце хана; трансформация своего внешнего вида и коня; уменьшение в размерах отца; отчитывающаяся перед хозяином стрела после достижения цели.

Следует сказать об одной примечательной детали, которая имеет место в тексте Дугара Манзарона, но не является характерной для хори-бурятской эпики: главный герой отправляется за суженой, попросив и получив у спустившегося с небес старшего представителя из своего рода доспехи и вооружение, т.е. они ему достаются не от высших небесных покровителей, как происходит в других эпических произведениях бурят. В данном случае нашло, возможно, отражение этап «маркирования определенного уровня социальной структуры – рода» [Скрынникова 2010: 12].

Нужно сказать, что специфичным, присущим только хори-бурятским улигерам, является наличие в них речитативных формульных стихотворных строк, называемых *түүрээлгэ,* (*түүрээлгэ* от *түүрээхэ* – «говорить речитативом; рассказывать, клянясь и напевая») [Черемисов 1973: 448]. По мнению Д.С. Дугарова «*туурээлгэ* в хоринский эпос пришли из древних шаманских мистерий, обыгрывавших в лицах и ярко красочных и эффектно разрисованных масках первобытные мифы» [Дугаров 1995: 519]. Другие исследователи считают, что они используются для поэтического оформления монолога, диалога улигерных персонажей. Мы склоняемся к тому, что в архаичной форме хоринские улигеры в целом исполнялись речитативом *түүрэжэ хэлэхэ*, в том числе и разговорная речь персонажей. Что же касается присутствующих в улигере Дугара Манзарона подобных ритмически организованных формульных вставок *түүрээлгэ*, то они оформлены в своеобразной манере – в его повествовании каждый персонаж – главный герой, его конь, дедушка невесты героя, дочери птицы Хан гаруди, ворона – свой диалог начинает, говоря речитативом и поэтическим слогом. Если в материнской традиции они используются в тех случаях, когда необходимо выразить просьбу, опасение, требование, в других – с целью обращения с угрозой или вопросом персонажей друг к другу, то здесь каждый диалог начинается с вставок *түүрээлгэ*.

Итак, фактором, объединяющим эпос российских и монгольских бурят, является сюжетное ядро улигерных произведений: выезд героя для женитьбы, его сражения и осуществление поставленных перед ним задач. Схожи связанные с ним мотивы возвращения невесты, жены, родителей, похищенных враждебным ханом или мифическим персонажем. Некоторые отличия наблюдаются в разработке мотивов поражения героя в противостоянии с ханом/мангадхаем; повторное отправление за женой/суженой; подвиги сына, родившегося в отсутствие героя; отправление этого сына за суженой, его женитьба.

Рассмотренные эпические произведения бурят Монголии, демонстрируют, во-первых, универсальность основных сюжетов и мотивов, характерных для материнской культуры; во-вторых, процесс трансформации отдельных сюжетно-мотивных единиц в зонах, где локальные группы проживают в отрыве от основного этноса. Показательно, что сохраняется преемственность традиции, семантическая целостность повествовательных единиц,

конструктивные элементы текстопорождения для реализации содержательного богатства хори-бурятских улигеров.

Литература

1. Большой академический монгольско-русский словарь в четырех томах. Т. III. М.: «Academia», 2001. – 440 с.

2. Дугаров Д.С. Напевы бурятских улигеров // Абай Гэсэр Могучий: Бурятский героический эпос. М.: Восточная литература, 1995. – С. 505–519.

3. Монголдохи буряадуудай үльгэрнүүд. Бүридхэгшэ Ц-А. Дугар-Нимаев (Улигеры бурят Монголии. Составитель Ц-А. Дугар-Нимаев). – Улан-Удэ: Изд-во БНЦ СО РАН, 1992. – 96 с.

4. Скрынникова Т.Д. Функции рода у бурят (конец XIX–XX вв.) // Новый исторический вестник. – 2010. – № 4 (26). – С. 11–18.

5. Черемисов К.М. Бурятско-русский словарь. – М., 1973. – 803 с.

***

Танхил
г. Хух-Хото, Китай

АРИМПИЛ ХИЙГЭЭД ЖУУНАЙН ЖАНГАР ДАХЬ ГАЛЫН ХАРЬЦУУЛАЛ

[illegible]

[illegible] 70 [illegible] 《 [illegible] 》 [illegible] 13 [illegible] 《 [illegible] 》 [illegible]
[illegible] 《 [illegible] 》 [illegible]
[illegible] 《 [illegible] 》 [illegible]
[illegible] 《 [illegible] 》 [illegible] 〔 8 〕(p.135) [illegible]
[illegible] 《 [illegible] 》 [illegible] 《 [illegible] 》 [illegible]
[illegible] 〈 [illegible] 〉 [illegible] 》 [illegible] 《 [illegible] 〈 [illegible] 〉 [illegible] 》 [illegible] 《 [illegible] 》 〔 7 〕(p.12)
[illegible] 《 [illegible] 》 [illegible] 《 [illegible] 》 [illegible] 《 [illegible] 》 ([illegible] 《 〈 [illegible] 〉 [illegible] 〈 [illegible] 〉 [illegible] 》 〔 6 〕(p.147) [illegible] 《 [illegible] 》 〔 6 〕(p.147) [illegible]

[illegible] 〈 [illegible] 〉 》 (《 [illegible] 〈 [illegible] 〉 》 [illegible]) 〔 10 〕 [illegible] 《 [illegible] 〈 [illegible] 〉 》 〔 9 〕 [illegible]) [illegible] 《 [illegible] 〈 [illegible] 〉) [illegible] 《 [illegible] 〈 [illegible] 〉 [illegible] 》 ([illegible] ([illegible] 《 [illegible] 》 [illegible] 《 [illegible]

① [illegible] : 《 [illegible] \ [illegible] \ [illegible]
《 [illegible] 〈 [illegible] 〉 》 [illegible]
(1) [illegible]
1. [illegible]
([illegible]) [illegible]
《 [illegible] 〈 [illegible] 〉 》 [illegible] 《 [illegible] 〈 [illegible] 〉 》 [illegible]

② [illegible] 《[illegible]》 [illegible]
[illegible] 》〔10〕（p.289）[illegible]
[illegible] 》〔10〕（p.228）[illegible]
[illegible] 》〔10〕（p.201）[illegible]
[illegible] 》〔10〕（p. 25）[illegible]
[illegible] 》〔10〕（p.21）[illegible] 2

① [illegible]

《[illegible]〈[illegible]〉》 [illegible] 17 [illegible]

[illegible] 3 [illegible]
[illegible] 》〔9〕（p.455）[illegible]
〔9〕（p.255）[illegible] 7
[illegible] 》〔9〕（p. 34）[illegible] 3

③ [illegible] 》〔9〕（p.434）[illegible] 2 [illegible]
[illegible] 》〔9〕（p.386）[illegible]

② [illegible] 1 [illegible]
[illegible] 》〔9〕（p.608—609）[illegible]

[illegible] 《[illegible]〈[illegible]〉》 [illegible]
（2）[illegible]

[illegible] 12 [illegible] 6 [illegible] 16 [illegible] 17 [illegible]

[illegible] 16 [illegible]

[illegible] 2 [illegible]
p.229）[illegible] 》〔10〕（
[illegible] 2 [illegible]
[illegible] 》〔10〕（p.43）[illegible]
[illegible] 4 [illegible]
p.319）[illegible] 》〔10〕（
[illegible] 》〔10〕（p.143）[illegible]
[illegible] 》〔10〕（p.24）[illegible]

③ [illegible] 1 [illegible]
[illegible] 》〔10〕（p.232）[illegible]
〔10〕（p.200）[illegible] 1 [illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible] 》[9] (p.553) [illegible] 《 [illegible] 》[10] (p.180) [illegible] 《 [illegible] 》[12] [illegible]

4. [illegible]

《 [illegible] 》[10] (p. 25) [illegible]

5. [illegible]

《 [illegible] 〈 [illegible] 〉》[10] (p.162) [illegible]

6. [illegible]

《 [illegible] 〈 [illegible] 〉》 [illegible]

(1) [illegible]

1. [illegible]

《 [illegible] 》 [illegible]

([illegible]) [illegible]

《 [illegible] 〈 [illegible] 〉》 [illegible] 》[9] (p.434) [illegible] 《 [illegible] 》[10] (p.232) [illegible]

[10] (p.319)
[10] (p.143)
[10] (p.24)
[10]
9] (p.455)
[10] (p.24)
2.
[10] (p.193)
[9] (p.377)
(2)
p.255) [9] (
(2)
[9] (p.301)
[9] (p.131)
[9] (p.127)
(1)
4.
[10] (p.229)
[9] (p.424—425)
3.

[illegible] 《[illegible] 〈[illegible]〉》 [illegible]

[illegible] 〔10〕（p.43）[illegible]

《[illegible] 〈[illegible]〉》 [illegible]

（4）[illegible]

[illegible] 》〔6〕（p. 434）[illegible]

《[illegible] 〈[illegible]〉》 [illegible]

（3）[illegible]

156）[illegible] 》〔10〕（p. [illegible] 》〔10〕（p. 21）[illegible] … [illegible] — [illegible] 《[illegible] 〈[illegible]〉》 [illegible]

〔6〕（p.297）[illegible] 《[illegible]》 [illegible] （[illegible]）》 [illegible]

《[illegible] 〈[illegible]〉》 [illegible]

[illegible] 《[illegible] 〈[illegible]〉》 [illegible]

[illegible] 《[illegible]》 [illegible] 《[illegible] 〈[illegible]〉》 [illegible] 23 [illegible] 《[illegible] 〈[illegible]〉》 [illegible]/15 [illegible] 《[illegible] 〈[illegible]〉》 [illegible] 41 [illegible] 《[illegible] 〈[illegible]〉》 [illegible]/25 [illegible]

136 [illegible] 《[illegible] 〈[illegible]〉》 [illegible] 61 [illegible] 《[illegible] 〈[illegible]〉》 [illegible]

[illegible] 《[illegible] 〈[illegible]〉》 [illegible] 《[illegible] 〈[illegible]〉》 [illegible]

[illegible]

ᠪᠠᠶᠢᠳᠠᠯ ᠤᠨ ᠬᠡᠮᠵᠢᠶ᠎ᠡ ᠬᠦᠮᠦᠨ ᠲᠦᠷᠦᠯᠬᠢᠲᠡᠨ ᠦ ᠰᠠᠨᠠᠭᠠᠨ ᠤ ᠰᠡᠳᠬᠢᠯᠭᠡ ᠮᠥᠷ ᠬᠡᠮᠡᠨ ᠲᠡᠭᠦᠨ ᠦ ᠪᠣᠯᠤᠨ ᠪᠢᠳᠡᠨ ᠢ ᠰᠣᠶᠣᠯ ᠤᠨ ᠰᠢᠨᠵᠢᠯᠡᠭᠡ ᠪᠣᠯ᠃ ᠡᠨᠡᠬᠦ ᠦᠭᠡ ᠳᠦ ᠪᠠᠯᠠᠭᠰᠠᠨ ᠲᠠᠯᠠ ᠪᠠᠷ ᠰᠣᠶᠣᠯ ᠤᠨ ᠦᠵᠡᠯ ᠪᠣᠳᠤᠯ ᠤᠨ ᠬᠦᠮᠦᠨ ᠦ ᠰᠡᠳᠬᠢᠯᠭᠡ ᠶᠢᠨ ᠲᠤᠬᠠᠢ ᠪᠠᠶᠢᠳᠠᠯ ᠢ ᠬᠠᠷᠢᠴᠠᠭᠤᠯᠤᠨ ᠰᠤᠳᠤᠯᠤᠭᠰᠠᠨ ᠪᠠᠶᠢᠨ᠎ᠠ᠃ ᠰᠣᠶᠣᠯ ᠪᠣᠯ ᠂《ᠲᠣᠳᠣ ᠶᠢᠨ〈ᠵᠠᠩᠭᠠᠷ〉》ᠢ ᠬᠦᠮᠦᠨ ᠪᠢᠴᠢᠭ《ᠵᠠᠩᠭᠠᠷ》ᠤᠨ ᠳᠠᠭᠤᠯᠠᠯ ᠳᠤ ᠲᠣᠳᠣ ᠪᠢᠴᠢᠭ ᠤᠨ ᠰᠣᠶᠣᠯ ᠤᠨ ᠣᠨᠴᠠᠯᠢᠭ ᠢ ᠬᠠᠳᠠᠭᠠᠯᠠᠭᠰᠠᠨ ᠪᠠᠶᠢᠳᠠᠯ ᠲᠠᠢ ᠪᠢᠴᠢᠭ ᠬᠡᠮᠡᠨ ᠦᠵᠡᠵᠦ ᠪᠣᠯᠬᠤ᠂《ᠵᠠᠩᠭᠠᠷ ᠤᠨ〈ᠵᠠᠩᠭᠠᠷ〉》ᠢ ᠬᠦᠮᠦᠨ ᠪᠢᠴᠢᠭ《ᠵᠠᠩᠭᠠᠷ》ᠪᠠᠶᠢᠳᠠᠯ ᠳᠤ ᠨᠢ ᠰᠣᠶᠣᠯ ᠤᠨ ᠰᠤᠳᠤᠯᠭᠠᠨ ᠤ ᠡᠭᠦᠳᠡᠨ ᠪᠣᠯᠤᠭᠰᠠᠨ ᠪᠣᠯᠪᠠᠰᠤ ᠪᠤᠶᠤ᠃ ᠬᠦᠮᠦᠨ ᠤ ᠰᠠᠨᠠᠭᠠᠨ ᠤ ᠲᠤᠰᠬᠠᠢ ᠪᠢᠴᠢᠭ ᠦᠵᠡᠯ ᠪᠠᠶᠢᠳᠠᠯ ᠢ ᠰᠤᠳᠤᠯᠤᠭᠰᠠᠨ ᠪᠠᠶᠢᠭ᠎ᠠ ᠬᠦᠮᠦᠨ ᠦ ᠰᠡᠳᠬᠢᠯᠭᠡ ᠶᠢᠨ ᠪᠠᠶᠢᠳᠠᠯ ᠢ ᠬᠠᠷᠢᠴᠠᠭᠤᠯᠤᠨ ᠰᠤᠳᠤᠯᠵᠤ᠂《ᠵᠠᠩᠭᠠᠷ》ᠤᠨ ᠰᠣᠶᠣᠯ ᠤᠨ ᠦᠨᠡ ᠴᠡᠨᠭᠡ ᠶᠢ ᠲᠣᠳᠣᠷᠠᠬᠠᠶ ᠬᠦᠮᠦᠨ ᠦ ᠰᠠᠨᠠᠭᠠᠨ ᠤ ᠲᠤᠰᠬᠠᠢ ᠰᠡᠳᠬᠢᠯᠭᠡ ᠶᠢᠨ ᠦᠵᠡᠯ ᠪᠣᠳᠤᠯ ᠢ ᠬᠠᠷᠢᠴᠠᠭᠤᠯᠬᠤ ᠨᠢ ᠲᠤᠰᠠᠲᠠᠢ ᠪᠤᠶᠤ᠃

ᠨᠣᠮ ᠵᠦᠢ

〔1〕ᠳ᠋ · ᠦᠯᠵᠡᠢᠪᠠᠶᠠᠷ：《ᠵᠠᠩᠭᠠᠷ ᠤᠨ ᠰᠤᠳᠤᠯᠭᠠᠨ ᠤ ᠲᠣᠢᠮᠣ ᠬᠡᠯᠡᠯᠴᠡᠬᠦ ᠨᠢ》·《ᠮᠣᠩᠭᠣᠯ ᠬᠡᠯᠡ ᠵᠣᠬᠢᠶᠠᠯ》ᠰᠡᠳᠬᠦᠯ · 1984 ᠣᠨ ᠤ 1 ᠳᠤᠭᠠᠷ ᠬᠡᠪᠯᠡᠯ᠃

〔2〕ᠪᠣ · ᠲᠣᠮᠣᠯᠲᠣᠭ：《〈ᠵᠠᠩᠭᠠᠷ〉ᠳᠠᠬᠢ ᠪᠥᠭᠡ ᠮᠥᠷᠭᠦᠯ ᠦᠨ ᠤᠯᠠᠮᠵᠢᠯᠠᠯ》·《ᠥᠪᠦᠷ ᠮᠣᠩᠭᠣᠯ ᠤᠨ ᠪᠠᠭᠰᠢ ᠶᠢᠨ ᠶᠡᠬᠡ ᠰᠤᠷᠭᠠᠭᠤᠯᠢ ᠶᠢᠨ ᠡᠷᠳᠡᠮ ᠰᠢᠨᠵᠢᠯᠡᠭᠡᠨ ᠦ ᠰᠡᠳᠬᠦᠯ》· 1989 ᠣᠨ ᠤ 2 ᠳᠤᠭᠠᠷ ᠬᠡᠪᠯᠡᠯ᠃

〔3〕ᠪᠠᠲᠤ · ᠴᠢᠮᠡᠳ《ᠵᠠᠩᠭᠠᠷ〈ᠵᠠᠩᠭᠠᠷ〉ᠪᠠ ᠮᠣᠩᠭᠣᠯ ᠰᠤᠳᠤᠯᠭᠠᠨ ᠤ ᠪᠦᠲᠦᠭᠡᠯ ᠲᠤᠰᠬᠠᠢ ᠳᠡᠭᠳᠡᠷ》·《ᠮᠣᠩᠭᠣᠯ ᠤᠨ ᠰᠤᠳᠤᠯᠭ᠎ᠠ》ᠰᠡᠳᠬᠦᠯ ·1993 ᠣᠨ 01 ᠳᠤᠭᠠᠷ ᠬᠡᠪᠯᠡᠯ᠃

〔4〕张越：《史诗＜江格尔＞中的萨满教遗存》，《卫拉特研究》期刊，2006年第3期。

〔5〕ᠪᠠᠶᠠᠷ：《＜ᠵᠠᠩᠭᠠᠷ＞ᠳᠠᠬᠢ ᠪᠥᠭᠡ ᠶᠢᠨ ᠰᠢᠲᠦᠯᠭᠡ》· ᠣᠶᠢᠷᠠᠳ ᠤᠨ ᠰᠤᠳᠤᠯᠭᠠᠨ ᠤ ᠬᠡᠪᠯᠡᠯ ᠦᠨ ᠳᠡᠭᠡᠳᠦ ᠰᠤᠷᠭᠠᠭᠤᠯᠢ ᠶᠢᠨ ᠰᠡᠳᠬᠦᠯ · 2007 ᠣᠨ ᠤ 4 ᠳᠦᠭᠡᠷ᠃

〔6〕Балжсуурын ҮЖИН :《Жангарын амь》· УБ · 2019.

〔7〕ᠳ᠋ · ᠪᠠᠶᠠᠷ：《〈ᠵᠠᠩᠭᠠᠷ〉ᠤᠨ ᠰᠣᠶᠣᠯ ᠤᠨ ᠰᠢᠨᠵᠢᠯᠡᠬᠦ〈ᠰᠡᠳᠬᠢᠯᠭᠡ〉ᠶᠢᠨ ᠳᠤᠭᠠᠷ ᠪᠠᠶᠢᠳᠠᠯ ᠤ ᠬᠡᠮᠵᠢᠶ᠎ᠡ ᠬᠦᠮᠦᠨ ᠰᠢᠨᠵᠢᠯᠡᠬᠦ ᠲᠣᠭᠠᠴᠠᠬᠤ》·《ᠥᠪᠦᠷ ᠮᠣᠩᠭᠣᠯ ᠤᠨ ᠪᠠᠭᠰᠢ ᠶᠢᠨ ᠶᠡᠬᠡ ᠰᠤᠷᠭᠠᠭᠤᠯᠢ ᠶᠢᠨ ᠡᠷᠳᠡᠮ ᠰᠢᠨᠵᠢᠯᠡᠭᠡᠨ ᠦ ᠰᠡᠳᠬᠦᠯ》· 2014 ᠣᠨ ᠤ 6 ᠳᠤᠭᠠᠷ ᠬᠡᠪᠯᠡᠯ᠃

〔8〕ᠪᠠᠶᠠᠷ：《ᠵᠠᠩᠭᠠᠷ ᠤᠨ〈ᠵᠠᠩᠭᠠᠷ〉ᠳᠠᠬᠢ ᠬᠦᠮᠦᠨ ᠦ ᠰᠡᠳᠬᠢᠯᠭᠡ》·《ᠮᠣᠩᠭᠣᠯᠴᠤᠳ ᠤᠨ ᠰᠤᠳᠤᠯᠭᠠᠨ ᠤ 100 ᠵᠢᠯ ᠤᠨ ᠬᠣᠶᠠᠷ ᠳᠤᠭᠠᠷ ᠪᠦᠲᠦᠭᠡᠯ ᠤᠨ ᠡᠷᠳᠡᠮ ᠰᠢᠨᠵᠢᠯᠡᠭᠡᠨ ᠦ ᠰᠡᠳᠬᠦᠯ》· ᠰᠣᠪᠣᠷᠭᠠᠨ ᠬᠣᠷᠢᠶ᠎ᠠ · 2023 ᠣᠨ 07 ᠰᠠᠷ᠎ᠠ᠃

〔9〕《ᠵᠠᠩᠭᠠᠷ ᠤᠨ〈ᠵᠠᠩᠭᠠᠷ〉ᠰᠣᠶᠣᠯ ᠰᠤᠳᠤᠯᠤᠯ ᠪᠢᠴᠢᠭ》· ᠳ᠋ · ᠪᠠᠶᠠᠷ ᠪᠦᠷᠢᠨᠲᠥᠭᠡᠯ ᠪᠠᠭᠠᠲᠤᠷᠴᠢᠯᠠᠭᠰᠠᠨ · ᠥᠪᠦᠷ ᠮᠣᠩᠭᠣᠯ ᠤᠨ ᠠᠷᠠᠳ ᠤᠨ ᠬᠡᠪᠯᠡᠯ ᠦᠨ ᠬᠣᠷᠢᠶ᠎ᠠ · 2013 ᠣᠨ᠃

〔10〕《ᠲᠣᠳᠣ ᠶᠢᠨ ᠰᠣᠶᠣᠯ ᠪᠢᠴᠢᠭ ᠤᠨ〈ᠵᠠᠩᠭᠠᠷ〉》· ᠳ᠋ · ᠪᠠᠶᠠᠷ ᠪᠦᠷᠢᠨᠲᠥᠭᠡᠯ ᠬᠠᠷᠢᠴᠠᠭᠤᠯᠤᠭᠰᠠᠨ · ᠥᠪᠦᠷ ᠮᠣᠩᠭᠣᠯ ᠤᠨ ᠠᠷᠠᠳ ᠤᠨ ᠬᠡᠪᠯᠡᠯ ᠦᠨ ᠬᠣᠷᠢᠶ᠎ᠠ ·2006 ᠣᠨ᠃

〔11〕ᠪᠣ · ᠪᠠᠶᠠᠷ：《〈ᠵᠠᠩᠭᠠᠷ〉ᠤᠨ ᠬᠠᠷ ᠪᠣᠷᠤ ᠰᠢᠳᠦᠯᠲᠡᠨ ᠤ ᠪᠣᠯ》·《ᠥᠪᠦᠷ ᠮᠣᠩᠭᠣᠯ ᠤᠨ ᠪᠠᠭᠰᠢ ᠶᠢᠨ ᠶᠡᠬᠡ ᠰᠤᠷᠭᠠᠭᠤᠯᠢ ᠶᠢᠨ ᠡᠷᠳᠡᠮ ᠰᠢᠨᠵᠢᠯᠡᠭᠡᠨ ᠦ ᠰᠡᠳᠬᠦᠯ》· 2006 ᠣᠨ ᠤ 4 ᠳᠤᠭᠠᠷ ᠬᠡᠪᠯᠡᠯ᠃

〔12〕《ᠰᠣᠶᠣᠯ ᠰᠢᠨᠵᠢᠯᠡᠬᠦ ᠳᠡᠪᠲᠡᠷ ᠳᠣᠲᠣᠷ》· ᠢᠨᠵᠢᠨᠠᠰᠢ ᠨᠠᠶᠢᠷᠠᠭᠤᠯᠪᠠ · ᠥᠪᠦᠷ ᠮᠣᠩᠭᠣᠯ ᠤᠨ ᠠᠷᠠᠳ ᠤᠨ ᠬᠡᠪᠯᠡᠯ ᠦᠨ ᠬᠣᠷᠢᠶ᠎ᠠ · 2013 ᠣᠨ᠃

〔13〕ᠪᠠᠶᠠᠷ：《ᠵᠠᠩᠭᠠᠷ〈ᠵᠠᠩᠭᠠᠷ〉ᠳᠠᠬᠢ ᠮᠣᠩᠭᠣᠯᠴᠤᠳ ᠤᠨ ᠪᠡᠯᠭᠡᠳᠡᠯ ᠢ ᠰᠤᠳᠤᠯᠬᠤ ᠨᠢ》《ᠥᠪᠦᠷ ᠮᠣᠩᠭᠣᠯ ᠤᠨ ᠪᠠᠭᠰᠢ ᠶᠢᠨ ᠶᠡᠬᠡ ᠰᠤᠷᠭᠠᠭᠤᠯᠢ》ᠰᠡᠳᠬᠦᠯ · 1997 ᠣᠨ ᠤ 6 ᠳᠤᠭᠠᠷ ᠬᠡᠪᠯᠡᠯ᠃

***

Туул
г. Хух-Хото, Китай

ЖАНГАР ДАХЬ ХҮЛЭГ МОРИНЫ ИРЭЛ ГАРЛЫН ТУХАЙ (ЖАНГАРЫН ХҮЛЭГ МОРИНЫ ЖИШЭЭНД)

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	ᠨᠡᠶᠢᠲᠡ ᠲᠣᠭ᠎ᠠ
ᠨᠡᠶᠢᠲᠡ ᠲᠣᠭ᠎ᠠ	123	217	72	
[illegible]	1	0	0	1
[illegible]	1	0	0	1
[illegible]	1	0	0	1
[illegible]	1	0	0	1
[illegible]	1	0	0	1
[illegible]	1	0	0	1
[illegible]	1	0	0	1
[illegible]	1	3	0	4
[illegible]	30	0	0	30
[illegible]	0	0	2	2
[illegible] ([illegible])	85	0	0	85
[illegible]	0	4	0	4
([illegible]) [illegible]	0	210	70	280

[illegible]

[illegible] 《 [illegible] 》 (p.36) [illegible]

1. [illegible]

[illegible]

[illegible] (p.455) [illegible] (p.6) [illegible]

[illegible] (p.1) [illegible] 〔 10 〕 [illegible]

2. [illegible]

[illegible]

[illegible]

7.

8.

ᠠᠰᠢᠭᠯᠠᠭᠳᠠᠭᠰᠠᠨ ᠪᠠᠢᠨ᠎ᠠ ::
ᠪᠣᠯᠤᠨ ᠪᠠᠢᠳᠠᠭ · ᠲᠤᠷᠰᠢᠯᠲᠠ ᠶᠢᠨ ᠰᠤᠳᠤᠯᠤᠯ ᠪᠠᠢᠳᠠᠯ ᠤᠨ ᠲᠤᠰᠢᠶᠠᠯ ᠪᠣᠯᠪᠠᠰᠤᠷᠠᠯ ᠢᠶᠠᠷ ᠦᠨᠳᠦᠰᠦᠯᠡᠨ ᠪᠣᠯᠤᠨ ᠡᠨᠡ
ᠪᠣᠯᠪᠠᠰᠤᠷᠠᠯ ᠬᠡᠯᠡᠪᠡᠷᠢ ᠳᠡᠭᠡᠷᠡ ᠬᠡᠷᠡᠭ ᠵᠢᠷᠤᠭ ᠲᠤᠷᠰᠢᠯᠲᠠ ᠶᠢᠨ ᠰᠢᠨᠵᠢᠯᠡᠯ ᠦᠨ ᠠᠷᠭ᠎ᠠ ᠪᠠᠷ ᠵᠢᠷᠤᠭ ᠬᠢᠵᠦ
ᠪᠢᠴᠢᠭᠰᠡᠨ ᠦᠯᠭᠡᠷ ᠦᠨ ᠳᠤᠰᠢᠶᠠᠯ ᠢᠶᠠᠷ ᠬᠡᠷᠡᠭᠯᠡᠭᠰᠡᠨ ᠦᠭᠡ ᠪᠠᠢᠨ᠎ᠠ ᠬᠣᠶᠠᠷ ᠦᠭᠡ ᠢ ᠨᠡᠢᠯᠡᠭᠦᠯᠦᠨ
ᠦᠷᠭᠦᠯᠵᠢ ᠢ ᠰᠢᠨᠵᠢᠯᠡᠨ ᠭᠠᠷᠭᠠᠬᠤ ᠬᠡᠮᠡᠨ ᠲᠣᠭ᠎ᠠ ᠲᠦᠷᠦᠯ ᠦᠨᠳᠦᠰᠦ ᠶᠢᠨ ᠡᠰᠡᠭ ᠲᠥᠷᠥᠯ ᠬᠠᠮᠢᠶ᠎ᠠ
ᠲᠠᠢ ᠰᠤᠷᠪᠤᠯᠵᠢ ᠲᠣᠭ᠎ᠠ ᠰᠢᠨᠵᠢᠯᠡᠨ ᠲᠣᠭᠲᠠᠭᠠᠬᠤ ᠪᠣᠯᠤᠨ᠎ᠠ · ᠦᠭᠡᠰ ᠦᠨ ᠦᠭᠡ ᠲᠠᠢ ᠲᠣᠭ᠎ᠠ ᠢᠶᠠᠷ ᠰᠢᠨᠵᠢᠯᠡᠭᠰᠡᠨ
ᠦᠨᠳᠦᠰᠦᠯᠡᠭᠰᠡᠨ ᠰᠢᠨᠵᠢᠯᠡᠯ ᠤᠨ ᠦᠷᠭᠡᠵᠢᠯ ᠤᠨ ᠬᠡᠯᠡᠪᠡᠷᠢ ᠲᠣᠭᠠᠨ ᠤ ᠰᠢᠨᠵᠢ ᠪᠠᠷ ᠲᠣᠭᠲᠠᠭᠠᠬᠤ ᠦᠨᠳᠦᠰᠦ
ᠪᠣᠯᠪᠠᠰᠤᠷᠠᠯ ᠤᠨ ᠦᠭᠡᠰ ᠪᠠᠢᠨ᠎ᠠ ᠬᠡᠮᠡᠨ ᠰᠢᠨᠵᠢᠯᠡᠪᠡ ᠬᠡᠮᠡᠨ :: ᠦᠨᠳᠦᠰᠦᠯᠡᠯ ᠦᠨ ᠦᠷᠭᠦᠯᠵᠢ ᠶᠢᠨ
ᠦᠭᠡᠨ ᠳᠡᠭᠡᠷᠡ ᠲᠤᠬᠠᠢ ᠲᠡᠬᠦ ᠦᠭᠡ ᠵᠢᠷᠤᠭ ᠲᠤᠷᠰᠢᠯᠲᠠ ᠶᠢᠨ ᠰᠤᠳᠤᠯᠤᠯ ᠪᠠᠢᠳᠠᠯ ᠤᠨ ᠰᠢᠨᠵᠢᠯᠡᠬᠦ ᠶᠢᠨ ᠦᠭᠡᠨ
ᠦᠨᠳᠦᠰᠦᠯᠡᠯ ᠳᠡᠭᠡᠷᠡ ᠦᠭᠡ ᠵᠢᠷᠤᠭ ᠪᠠᠢᠳᠠᠯ ᠤᠨ ᠬᠡᠮᠵᠢᠶᠡᠯᠡᠭᠰᠡᠨ ᠰᠢᠨᠵᠢᠯᠡᠯ ᠦᠨᠳᠦᠰᠦᠯᠡᠯ ᠢ ᠦᠭᠡ ᠵᠢᠷᠤᠭ ᠰᠢᠨᠵᠢ
ᠲᠡᠭᠦᠨ ᠦ · ᠲᠤᠷᠰᠢᠯᠲᠠ ᠶᠢᠨ ᠪᠠᠢᠳᠠᠯ ᠤᠨ ᠦᠨᠳᠦᠰᠦᠯᠡᠯ · ᠪᠠᠢᠳᠠᠯ ᠤᠨ ᠰᠢᠨᠵᠢ ᠶᠢ ᠦᠭᠡ ᠵᠢᠷᠤᠭ
ᠪᠠᠢᠳᠠᠯ ᠬᠡᠮᠡᠨ ᠬᠡᠯᠡᠵᠦ ᠪᠣᠯᠬᠤ ᠦᠭᠡᠢ ::
ᠬᠣᠶᠠᠷ ᠳᠡᠭᠡᠷᠡ ᠪᠣᠯ ᠦᠨᠳᠦᠰᠦ ᠲᠤᠭᠤᠯ ᠪᠠ ᠳᠤᠭᠤᠢ ᠬᠡᠷᠪᠡᠵᠦ ᠠᠮᠤᠷ ᠬᠠᠪᠤ ᠳᠡᠭᠡᠷᠡ ᠰᠢᠳᠤᠷᠭᠤ ᠠᠮᠤᠷ
ᠦᠨᠳᠦᠰᠦᠨ ᠢ ᠦᠨᠳᠦᠰᠦᠨ ᠦᠨᠳᠦᠰᠦ ᠲᠤᠭᠤᠯ ᠤᠨ ᠲᠦᠷᠦ ᠪᠠ ᠳᠤᠭᠤᠢ ᠬᠡᠷᠪᠡᠵᠦ ᠠᠮᠤᠷ ᠬᠡᠮᠡᠨ
ᠰᠢᠨᠵᠢᠯᠡᠭᠰᠡᠨ ᠪᠣᠯᠤᠨ ᠢ ᠲᠤᠷᠰᠢᠯᠲᠠ ᠳᠡᠭᠡᠷᠡ ᠰᠢᠨᠵᠢ ᠬᠡᠮᠡᠨ ᠦᠨ ᠬᠡᠷᠡᠭ ᠪᠠᠢᠳᠠᠯ ᠠᠮᠤᠷ ᠪᠣᠯᠤᠨ
ᠦᠨᠳᠦᠰᠦᠨ ᠳᠦ ᠬᠡᠷᠡᠭᠯᠡᠪᠡᠯ 》〔 11 〕ᠪᠣᠯᠤᠨ :: ᠦᠨᠳᠦᠰᠦ ᠳᠡᠭᠡᠷᠡ ᠦᠨᠳᠦᠰᠦᠨ ᠤ ᠲᠦᠷᠦ ᠰᠢᠨᠵᠢᠯᠡᠯ ᠦᠨ
ᠪᠠᠢᠨ᠎ᠠ ᠲᠤᠬᠠᠢ ᠦᠨᠳᠦᠰᠦ · ᠬᠡᠷᠡᠭ ᠪᠠᠢᠳᠠᠯ ᠤᠨ ᠢ ᠲᠤᠬᠠᠢ ᠬᠡᠯᠡᠪᠡᠷᠢ ᠪᠠᠷ ᠪᠣᠯᠪᠠᠰᠤᠷᠠᠭᠤᠯᠤᠭ ᠪᠣᠯᠪᠠᠰᠤᠷᠠᠯ
ᠦᠨᠳᠦᠰᠦᠨ ᠬᠡᠯᠡᠪᠡᠷᠢ ᠬᠡᠷᠡᠭᠯᠡᠭ ᠦᠨᠳᠦᠰᠦ ᠰᠢᠨᠵᠢᠯᠡᠯ ᠪᠣᠯᠪᠠᠰᠤᠷᠠᠯ · ᠡᠨᠡ ᠦᠨᠳᠦᠰᠦ ᠲᠠᠢ ᠦᠨᠳᠦᠰᠦ ᠳᠦ ᠬᠡᠮᠡᠨ ᠪᠠᠢ
ᠲᠠᠢ ᠬᠡᠷᠡᠭᠯᠡᠭᠰᠡᠨ ᠬᠡᠯᠡᠪᠡᠷᠢ ᠦᠨᠳᠦᠰᠦ ᠪᠣᠯᠪᠠᠰᠤᠷᠠᠯ ᠬᠡᠷᠡᠭᠯᠡᠭᠰᠡᠨ · ᠪᠠᠢᠨ᠎ᠠ ᠬᠡᠷᠡᠭᠯᠡᠭᠰᠡᠨ ᠢ ᠲᠣᠳᠤᠷᠬᠠᠢᠯᠠᠪᠠ ·
ᠦᠨᠳᠦᠰᠦᠨ ᠳᠦ ᠦᠨᠳᠦᠰᠦ ᠰᠢᠨᠵᠢᠯᠡᠭᠰᠡᠨ ᠪᠣᠯᠪᠠᠰᠤᠷᠠᠯ ᠳᠡᠭᠡᠷᠡ ᠬᠡᠷᠪᠡ ᠲᠡᠷᠡ ᠳᠦ ᠬᠡᠮᠡ ᠰᠢᠨᠵᠢᠯᠡᠬᠦ ᠦᠨᠳᠦᠰᠦ ᠰᠢᠨᠵᠢᠯᠡᠪᠡ ·

ᠰᠤᠳᠤᠯᠤᠯ · ᠦᠪᠦᠷ ᠮᠣᠩᠭᠣᠯ ᠤᠨ ᠰᠤᠷᠭᠠᠨ ᠬᠦᠮᠦᠵᠢᠯ ᠦᠨ ᠬᠡᠪᠯᠡᠯ ᠦᠨ ᠬᠣᠷᠢᠶ᠎ᠠ ·2014 ᠣᠨ ::
〔11〕《ᠦᠪᠦᠷ ᠮᠣᠩᠭᠣᠯ ᠤᠨ ᠶᠡᠬᠡ ᠰᠤᠷᠭᠠᠭᠤᠯᠢ》· ᠠ · ᠮᠢᠩᠭᠠᠨ · ᠴᠢᠭᠯᠠᠯᠲᠠ ᠶᠢᠨ ᠰᠢᠨᠵᠢᠯᠡᠯ
ᠢ 》·《ᠮᠣᠩᠭᠣᠯ ᠰᠤᠳᠤᠯᠤᠯ》ᠰᠡᠳᠬᠦᠯ ·1997 ᠣᠨ ᠤ 3 ᠳᠤᠭᠠᠷ ᠳᠡᠭᠡᠲᠦ ::
〔10〕〔ᠮᠣᠩᠭᠣᠯ〕ᠰᠢᠨᠵᠢᠯᠡᠬᠦ : 《ᠦᠨᠳᠦᠰᠦᠨ ᠰᠢᠨᠵᠢᠯᠡᠯ ᠮᠣᠩᠭᠣᠯ ᠤ ᠬᠡᠯᠡᠨ ᠤ ᠠᠮᠤᠷ ᠦᠨᠳᠦᠰᠦ
1991 ᠣᠨ ::
ᠲᠠᠢ ᠰᠤᠳᠤᠯ ᠬᠡᠷᠡᠭ ᠪᠠᠢᠭᠤᠯᠤᠯᠭ᠎ᠠ · ᠦᠪᠦᠷ ᠮᠣᠩᠭᠣᠯ ᠤᠨ ᠰᠤᠷᠭᠠᠨ ᠬᠦᠮᠦᠵᠢᠯ ᠦᠨ ᠬᠡᠪᠯᠡᠯ ᠦᠨ ᠬᠣᠷᠢᠶ᠎ᠠ ·
〔9〕《ᠰᠣᠶᠣᠯ ᠤᠨ ᠠᠷᠭᠠᠯᠠᠯ》·〔ᠮᠣᠩᠭᠣᠯ〕ᠪᠣ · ᠲᠦᠮᠡᠨᠵᠢᠷᠭᠠᠯ ᠪᠤᠷᠢᠨᠲᠤ ᠠᠯᠲᠠᠨᠪᠠᠭᠠᠨ ·
ᠠᠯᠲᠠᠨᠪᠠᠭᠠᠨ · ᠦᠪᠦᠷ ᠮᠣᠩᠭᠣᠯ ᠤᠨ ᠠᠷᠠᠳ ᠤᠨ ᠬᠡᠪᠯᠡᠯ ᠦᠨ ᠬᠣᠷᠢᠶ᠎ᠠ · 2012 ᠣᠨ ::
〔8〕《ᠦᠨᠳᠦᠰᠦᠨ ᠲᠠᠢ 〈ᠰᠣᠶᠣᠯ〉ᠰᠤᠳᠤᠯ ᠪᠢᠴᠢᠭ》· ᠴ · ᠠᠷᠠᠯ · ᠪᠣ · ᠠᠯᠲᠠᠨᠴᠡᠴᠡᠭ ᠪᠤᠷᠢᠨᠲᠤ
ᠪᠤᠷᠢᠨᠲᠤ ᠠᠯᠲᠠᠨᠪᠠᠭᠠᠨ · ᠦᠪᠦᠷ ᠮᠣᠩᠭᠣᠯ ᠤᠨ ᠠᠷᠠᠳ ᠤᠨ ᠬᠡᠪᠯᠡᠯ ᠦᠨ ᠬᠣᠷᠢᠶ᠎ᠠ ·2013 ᠣᠨ ::
〔7〕《ᠦᠨᠳᠦᠰᠦᠨ ᠤ 〈ᠰᠣᠶᠣᠯ〉ᠰᠤᠳᠤᠯ ᠰᠢᠨᠵᠢᠯᠡᠯ ᠪᠢᠴᠢᠭ》· ᠴ · ᠠᠷᠠᠯ · ᠪᠣ · ᠠᠯᠲᠠᠨᠴᠡᠴᠡᠭ
ᠠᠷᠠᠳ ᠤᠨ ᠬᠡᠪᠯᠡᠯ ᠦᠨ ᠬᠣᠷᠢᠶ᠎ᠠ ·2014 ᠣᠨ ::
〔6〕ᠴ · ᠠᠷᠠᠯ : 《〈ᠰᠣᠶᠣᠯ〉ᠤᠨ ᠠᠷᠭᠠᠯ ᠰᠢᠨᠵᠢ ᠲᠥᠷᠥ ᠰᠤᠳᠤᠯᠤᠯ》· ᠰᠤᠳᠤᠯᠭ᠎ᠠ ᠶᠢᠨ ᠰ
ᠰᠤᠳᠤᠯᠤᠯ ᠢ 》·《ᠮᠣᠩᠭᠣᠯ ᠰᠤᠳᠤᠯᠤᠯ ᠰᠤᠳᠤᠯᠭ᠎ᠠ》·2013 ᠣᠨ ᠤ 2 ᠳᠤᠭᠠᠷ ᠳᠡᠭᠡᠲᠦ ::
〔5〕ᠲᠠᠪ ᠮᠡᠳᠡ ᠮᠡᠨ : 《〈ᠰᠣᠶᠣᠯ〉ᠠᠴᠠ ᠠᠷᠭ᠎ᠠ ᠰᠤᠳᠤᠯᠤᠯ ᠲᠠᠢ ᠪᠠᠢᠨ ᠦᠨᠳᠦᠰᠦᠨ ᠤ ᠰᠢᠨᠵᠢᠯᠡᠬᠦ ᠶ
ᠦᠨᠳᠦᠰᠦ 》·《ᠮᠣᠩᠭᠣᠯ ᠤᠨ ᠰᠤᠳᠤᠯᠤᠯ》·2007 ᠣᠨ ᠤ 2 ᠳᠤᠭᠠᠷ ᠳᠡᠭᠡᠲᠦ ::
〔4〕ᠪᠠᠶᠠᠷ : 《〈ᠰᠣᠶᠣᠯ〉ᠤᠨ ᠠᠷᠭᠠᠯ ᠠᠴᠠ 〈ᠰᠢᠨᠵᠢ〉ᠲᠠᠢ ᠠᠮᠤᠷ ᠤ ᠪᠣᠯᠤᠭᠰᠠᠨ
ᠪᠠᠶᠠᠷ ᠮᠣᠩᠭᠣᠯ ᠰᠤᠳᠤᠯᠤᠯ》· 2008 ᠣᠨ ᠤ 2 ᠳᠤᠭᠠᠷ ᠳᠡᠭᠡᠲᠦ ::
〔3〕ᠰᠠᠷᠠ ᠲᠣᠭᠣᠭ : 《〈ᠰᠣᠶᠣᠯ〉ᠠᠴᠠ ᠮᠣᠩᠭᠣᠯ ᠬᠡᠯᠡ ᠮᠣᠩᠭᠣᠯ ᠶᠡᠬᠡ ᠰᠤᠷᠭᠠᠭᠤᠯᠢ》·《
ᠦᠨᠳᠦᠰᠦ ᠰᠤᠳᠤᠯᠤᠯ ᠤᠨ ᠰᠡᠳᠬᠦᠯ》·2010 ᠣᠨ ᠤ 1 ᠳᠤᠭᠠᠷ ᠳᠡᠭᠡᠲᠦ ::
ᠮᠣᠩᠭᠣᠯᠴᠤᠳ ᠤᠨ ᠰᠤᠳᠤᠯᠤᠯ》·《ᠪᠠᠶᠠᠷ ᠰᠤᠳᠤᠯᠤᠯ ᠲᠠᠢ ᠮᠣᠩᠭᠣᠯᠴᠤᠳ ᠤᠨ ᠰᠠᠷᠠ ᠰᠤᠳᠤᠯᠤᠭᠰᠠᠨ ᠲᠠᠢ
〔2〕ᠠ · ᠮᠢᠩᠭᠠᠨ : 《〈ᠰᠣᠶᠣᠯ〉ᠠᠴᠠ ᠰᠤᠳᠤᠯᠤᠯ ᠮᠣᠩᠭᠣᠯ ᠬᠡᠯᠡᠨ ᠰᠤᠳᠤᠯᠭᠠᠨ ᠲᠠᠢ ᠠᠮᠤᠷ
ᠠᠷᠠᠳ ᠤᠨ ᠬᠡᠪᠯᠡᠯ ᠦᠨ ᠬᠣᠷᠢᠶ᠎ᠠ ·1994 ᠣᠨ ::
ᠶᠢᠨ ᠰᠤᠳᠤᠯᠤᠯ ᠢ 》·《〈ᠰᠣᠶᠣᠯ〉ᠲᠠᠢ ᠠᠮᠤᠷ ᠦᠨᠳᠦᠰᠦ ᠢ 5》· ᠰᠤᠳᠤᠯᠭ᠎ᠠ ᠶᠢᠨ
〔1〕ᠠ · ᠮᠢᠩᠭᠠᠨ : 《〈ᠰᠣᠶᠣᠯ〉ᠤᠨ ᠠᠷᠭᠠᠯ ᠳᠠᠭᠠ ᠮᠣᠩᠭᠣᠯ ᠤ ᠠᠷᠭ᠎ᠠ ᠦᠨᠳᠦᠰᠦ ᠲᠠᠢ ᠰᠤᠳᠤᠯᠤᠯ
ᠰᠤᠳᠤᠯ

Миралхан Надмидцэрэн
г. Хух-Хото, Китай

МОНГОЛ УЛСЫН ЖАНГАРЧИЙН БҮРТГЭЛБА ТАРХАЦЫН СУДЛАЛ

ᠰᠤᠳᠤᠯᠤᠯ ᠤᠨ ᠠᠷᠭ᠎ᠠ ᠪᠠ ᠰᠤᠳᠤᠯᠤᠯ ᠤᠨ ᠮᠠᠲ᠋ᠧᠷᠢᠶᠠᠯ ᠭᠡᠵᠦ ᠬᠣᠶᠠᠷ ᠪᠦᠯᠦᠭ ᠦ

4. ᠰᠤᠳᠤᠯᠤᠯ ᠤᠨ ᠠᠷᠭ᠎ᠠ · ᠰᠤᠳᠤᠯᠤᠯ ᠤᠨ ᠮᠠᠲ᠋ᠧᠷᠢᠶᠠᠯ — ᠮᠣᠩᠭᠣᠯᠴᠤᠳ ᠪᠡ ᠦ·

[illegible]

ᠪᠣᠯᠤᠭᠰᠠᠨ 《 ᠰᠢᠨ᠎ᠡ 》 ᠳᠤ 《 ᠮᠣᠩᠭᠣᠯ ᠦᠰᠦᠭ ᠰᠤᠷᠬᠤ ᠳᠡᠪᠲᠡᠷ 》 ᠨᠡᠷᠡᠲᠦ ᠳᠡᠪᠲᠡᠷ ᠢ ᠰᠤᠷᠭᠠᠭᠤᠯᠢ ᠳᠤ 》 ᠭᠠᠷᠭᠠᠵᠤ ᠪᠠᠢᠭᠰᠠᠨ ᠶᠠᠪᠤᠭᠰᠠᠨ ᠤᠯᠠᠮ 《 ᠮᠣᠩᠭᠣᠯ ᠦᠰᠦᠭ 》 ᠦᠨ ᠪᠠᠭᠰᠢ ᠨᠠᠷ ᠤᠨ ᠬᠡᠷᠡᠭᠯᠡᠵᠦ ᠪᠠᠢᠯᠭᠠ ᠃ ᠪᠠᠭᠰᠢ ᠶᠢᠨ ᠤᠯᠠᠮᠵᠢᠯᠠᠯ ᠤᠨ ᠨᠡᠷᠡ ᠶᠢ ᠲᠠᠯᠠᠷ ᠮᠣᠩᠭᠣᠯ ᠤᠨ ᠡᠷᠳᠡᠮᠲᠡᠨ ᠪᠠᠭᠰᠢ 1886 — 1961 ᠣᠨ ᠤ ᠰᠤᠷᠭᠠᠨ ᠬᠦᠮᠦᠵᠢᠭᠦᠯᠦᠯ ᠦᠨ ᠡᠷᠳᠡᠮᠲᠡᠨ ᠪᠣᠯᠤᠨ᠎ᠠ ᠃ ᠲᠡᠷᠡ 1961 ᠣᠨ ᠳᠤ 75 ᠨᠠᠰᠤ ᠪᠠᠷ ᠨᠠᠰᠤ ᠨᠦᠭᠴᠡᠭᠰᠡᠨ ᠃ ᠲᠡᠭᠦᠨ ᠤ ᠡᠷᠳᠡᠮ ᠦᠨ 〈 ᠮᠣᠩᠭᠣᠯ ᠦᠰᠦᠭ ᠰᠤᠷᠬᠤ 〉 ᠬᠡᠮᠡᠬᠦ ᠵᠣᠬᠢᠶᠠᠯ ᠢ ᠡᠷᠳᠡᠮᠲᠡᠨ ᠪᠠᠭᠰᠢ ᠨᠠᠷ ᠤᠨ ᠬᠡᠷᠡᠭᠯᠡᠵᠦ ᠪᠠᠢᠭᠰᠠᠨ ᠪᠣᠯᠤᠨ᠎ᠠ ᠃ ᠲᠡᠷᠡ ᠪᠣᠯ 〔21〕 ᠵᠣᠬᠢᠶᠠᠯ ᠢᠶᠠᠷ 《 ᠮᠣᠩᠭᠣᠯ ᠪᠢᠴᠢᠭ 》 ᠬᠡᠮᠡᠬᠦ ᠰᠤᠷᠭᠠᠬᠤ ᠪᠢᠴᠢᠭ ᠢ 1932 ᠣᠨ ᠳᠤ ᠬᠡᠪᠯᠡᠭᠦᠯᠦᠭᠰᠡᠨ ᠪᠠᠢᠨ᠎ᠠ ᠃ ᠡᠨᠡ ᠪᠣᠯ 《 ᠮᠣᠩᠭᠣᠯ ᠪᠢᠴᠢᠭ ᠦᠨ ᠰᠤᠷᠭᠠᠬᠤ ᠪᠢᠴᠢᠭ 》 ᠬᠡᠮᠡᠬᠦ ᠨᠣᠮ ᠤᠨ ᠨᠡᠷᠡ ᠶᠢᠨ ᠬᠡᠷᠡᠭᠯᠡᠭᠰᠡᠨ ᠪᠠᠢᠨ᠎ᠠ ᠃ 《 ᠮᠣᠩᠭᠣᠯ ᠪᠢᠴᠢᠭ 》 〔11〕 ᠵᠣᠬᠢᠶᠠᠯ ᠳᠤ 《 〈 ᠮᠣᠩᠭᠣᠯ ᠪᠢᠴᠢᠭ ᠰᠤᠷᠭᠠᠬᠤ ᠪᠢᠴᠢᠭ 〉 ᠬᠡᠮᠡᠬᠦ ᠨᠣᠮ ᠤᠨ ᠰᠤᠷᠭᠠᠭᠤᠯᠢ ᠳᠤ ᠬᠡᠷᠡᠭᠯᠡᠭᠰᠡᠨ ᠰᠤᠷᠬᠤ ᠪᠢᠴᠢᠭ ᠦᠨ ᠰᠤᠷᠭᠠᠭᠤᠯᠢ ᠳᠤ ᠬᠡᠷᠡᠭᠯᠡᠭᠰᠡᠨ ᠲᠡᠭᠦᠨ ᠦ ᠵᠣᠬᠢᠶᠠᠯ ᠪᠣᠯᠤᠨ᠎ᠠ ᠃

13. ᠪᠦᠯᠦᠭ — ᠰᠤᠷᠭᠠᠭᠤᠯᠢ ᠪᠦᠯᠦᠭ ᠤᠨ ᠬᠠᠮᠤᠭ ᠳᠡᠭᠡᠳᠦ ᠰᠤᠷᠭᠠᠭᠤᠯᠢ ᠳᠤ ᠬᠠᠷᠢᠴᠠᠭᠤᠯᠤᠨ ᠰᠤᠷᠭᠠᠭᠤᠯᠤᠯ ᠪᠣᠯᠤᠨ᠎ᠠ ᠃

ᠪᠠᠢᠭᠤᠯ ᠤᠨ ᠰᠤᠷᠭᠠᠭᠤᠯᠢ ᠶᠢᠨ ᠪᠠᠭᠰᠢ ᠮᠠᠨᠳᠤᠯ ᠤᠨ ᠬᠣᠶᠠᠷ 《 ᠰᠤᠷᠤᠯᠬᠤ 》 ᠳᠤ 《 ᠮᠣᠩᠭᠣᠯ ᠦᠰᠦᠭ ᠰᠤᠷᠬᠤ 》 ᠨᠡᠷᠡᠲᠦ ᠰᠤᠷᠭᠠᠬᠤ ᠪᠢᠴᠢᠭ 《 ᠰᠤᠷᠤᠯᠬᠤ 》 ᠬᠡᠮᠡᠬᠦ ᠪᠠᠢᠭᠤᠯᠤᠯ ᠤᠨ ᠰᠤᠷᠭᠠᠭᠤᠯᠢ ᠶᠢᠨ 《 ᠰᠤᠷᠤᠯᠬᠤ 》 ᠪᠠᠭᠰᠢ ᠶᠢᠨ ᠵᠣᠬᠢᠶᠠᠯ ᠲᠤ 〔20〕 ᠃ ᠲᠡᠷᠡ ᠬᠦ ᠪᠠᠭᠰᠢ ᠪᠠᠢᠭᠤᠯᠤᠯ ᠤᠨ ᠬᠡᠯᠡᠨ ᠳᠤ 《 ᠰᠤᠷᠤᠯ 》 ᠰᠤᠷᠭᠠᠬᠤ ᠪᠢᠴᠢᠭ ᠦᠨ ᠶᠠᠷᠢᠶᠠ ᠶᠢᠨ ᠵᠣᠬᠢᠶᠠᠯ ᠢ 《 ᠰᠤᠷᠤᠯᠴᠠᠬᠤ 》 ᠂ 《 ᠮᠣᠩᠭᠣᠯ ᠦᠨ ᠦᠰᠦᠭ ᠦᠨ ᠰᠤᠷᠤᠯᠴᠠᠬᠤ 》 ᠂ 《 ᠬᠡᠯᠡ ᠶᠢᠨ ᠰᠤᠷᠤᠯᠴᠠᠯ ᠦᠨ ᠪᠢᠴᠢᠭ 》 ᠂ 《 ᠮᠣᠩᠭᠣᠯ ᠬᠡᠯᠡ ᠶᠢᠨ ᠵᠣᠬᠢᠶᠠᠯ 》 ᠂ 《 ᠪᠢᠴᠢᠭ ᠦᠨ ᠬᠡᠯᠡ ᠶᠢᠨ ᠳᠦᠷᠢᠮ 》 ᠂ 《 ᠮᠣᠩᠭᠣᠯ ᠪᠢᠴᠢᠭ 》 ᠂ 《 ᠰᠤᠷᠤᠯᠴᠠᠬᠤ 》 ᠂ 《 ᠬᠡᠯᠡ ᠳᠤ ᠰᠤᠷᠬᠤ 》 ᠃ ᠡᠨᠡ ᠪᠣᠯ 《 ᠬᠡᠯᠡ ᠳᠤ 》 ᠨᠡᠷᠡᠲᠦ ᠬᠡᠪᠯᠡᠯ ᠦᠨ ᠳᠤᠮᠳᠠᠳᠤ ᠰᠤᠷᠭᠠᠭᠤᠯᠢ ᠶᠢᠨ ᠰᠤᠷᠭᠠᠬᠤ ᠪᠢᠴᠢᠭ ᠳᠤ ᠬᠡᠷᠡᠭᠯᠡᠭᠳᠡᠵᠦ ᠪᠠᠢᠭᠰᠠᠨ ᠪᠠᠢᠨ᠎ᠠ ᠃ 《 ᠮᠣᠩᠭᠣᠯ ᠦᠰᠦᠭ 》 ᠳᠤ ᠰᠤᠷᠬᠤ 《 ᠦᠰᠦᠭ ᠦᠨ ᠵᠣᠬᠢᠶᠠᠯ 》 ᠦᠨ ᠪᠢᠴᠢᠭ ᠦᠨ ᠰᠤᠷᠭᠠᠭᠤᠯᠢ ᠳᠤ ᠬᠡᠷᠡᠭᠯᠡᠵᠦ ᠪᠠᠢᠨ᠎ᠠ ᠃ ᠡᠨᠡ ᠪᠣᠯ 《 ᠮᠣᠩᠭᠣᠯ ᠦᠰᠦᠭ 》 ᠦᠨ ᠰᠤᠷᠭᠠᠬᠤ ᠪᠢᠴᠢᠭ ᠪᠣᠯᠤᠨ᠎ᠠ ᠃ ᠮᠣᠩᠭᠣᠯ ᠦᠰᠦᠭ ᠦᠨ 《 ᠦᠰᠦᠭ ᠦᠨ ᠳᠦᠷᠢᠮ 》 ᠢ 1970 ᠣᠨ ᠳᠤ ᠬᠡᠪᠯᠡᠭᠦᠯᠦᠭᠰᠡᠨ ᠪᠠᠢᠨ᠎ᠠ ᠃ ᠡᠨᠡ ᠪᠣᠯ 〔23〕 ᠃ 《 ᠰᠤᠷᠤᠯᠬᠤ 》 ᠨᠡᠷᠡᠲᠦ 〔24〕 ᠵᠣᠬᠢᠶᠠᠯ ᠢᠶᠠᠷ ᠪᠠᠭᠰᠢ ᠨᠠᠷ ᠤᠨ ᠰᠤᠷᠭᠠᠭᠤᠯᠢ ᠳᠤ ᠬᠡᠷᠡᠭᠯᠡᠵᠦ ᠪᠠᠢᠭᠰᠠᠨ ᠪᠠᠢᠨ᠎ᠠ ᠃

14. ᠪᠦᠯᠦᠭ — ᠰᠤᠷᠭᠠᠭᠤᠯᠢ ᠪᠦᠯᠦᠭ ᠤᠨ ᠬᠡᠷᠡᠭᠯᠡᠭᠡᠨ ᠦ ᠰᠤᠷᠭᠠᠬᠤ ᠪᠢᠴᠢᠭ ᠦᠨ ᠵᠣᠬᠢᠶᠠᠯ ᠢ ᠬᠡᠪᠯᠡᠭᠦᠯᠦᠭᠰᠡᠨ ᠪᠣᠯᠤᠨ᠎ᠠ ᠃

ᠲᠥᠪᠡᠳ ᠦᠨ ᠲᠣᠪᠴᠢ ᠲᠠᠶᠢᠯᠪᠤᠷᠢ ᠶᠢᠨ ᠵᠢᠷᠤᠮ ᠰᠢᠯᠦᠭ ᠬᠡᠯᠡᠨ ᠦ ᠪᠢᠴᠢᠭ ᠪᠠᠷᠢᠮᠲᠠ ᠰᠤᠳᠤᠯᠤᠯᠲᠠ ᠶᠢᠨ ᠬᠡᠷᠡᠭᠯᠡᠭᠡᠨ :: ᠡᠨᠡ ᠨᠢ ᠲᠡᠭᠦᠨ ᠦ ᠵᠢᠷᠤᠭ ᠮᠠᠭᠠᠳ ᠵᠢᠷᠤᠭ ᠪᠢᠴᠢᠭ ᠰᠢᠯᠦᠭᠯᠡᠯ · ᠲᠠᠶᠢᠯᠪᠤᠷᠢ · ᠪᠢᠴᠢᠭ · 20 ᠵᠠᠭᠤᠨ ᠵᠠᠭᠤᠨ ᠤ ᠡᠬᠢᠨ ᠦ ᠦᠶ᠎ᠡ ᠳᠦ ᠪᠦᠲᠦᠭᠡᠭᠰᠡᠨ ᠪᠣᠯᠪᠠᠰᠤ 》〔29〕 ᠭᠡᠵᠦ ᠲᠥᠪᠡᠳ ᠦᠨ ᠲᠣᠪᠴᠢ ᠲᠠᠶᠢᠯᠪᠤᠷᠢ ᠶᠢᠨ ᠵᠢᠷᠤᠮ ᠰᠢᠯᠦᠭ ᠬᠡᠯᠡᠨ ᠦ ᠰᠤᠳᠤᠯᠤᠯᠲᠠ · ᠲᠠᠶᠢᠯᠪᠤᠷᠢ · ᠬᠡᠷᠡᠭᠯᠡᠯ ᠬᠡᠷᠡᠭ ᠰᠠᠨ ᠬᠡᠯᠡᠨ ᠦ ᠲᠣᠪᠴᠢ ᠪᠢᠴᠢᠭ ᠦᠨ ᠲᠣᠪᠴᠢ ᠪᠠᠷᠠᠭ ᠤᠨ ᠰᠤᠳᠤᠯᠤᠯ · ᠲᠣᠪᠴᠢ ᠶᠢᠨ ᠵᠢᠷᠤᠮᠯᠠᠯ ᠬᠡᠮᠡᠬᠦ ᠬᠡᠪᠯᠡᠯ ᠲᠣᠪᠴᠢ 》 ᠭᠡᠵᠦ ᠭᠠᠷᠴᠠᠭ ᠬᠡᠪ 《 ᠰᠤᠷᠤᠯᠴᠠᠭᠠᠨ ᠲᠠᠶᠢᠯᠪᠤᠷᠢ ᠲᠣᠪᠴᠢᠯᠠᠯ ᠲᠣᠪᠴᠢ ᠵᠢᠷᠤᠮ ᠲᠣᠭᠠᠨ 》〔28〕 · ᠮᠣᠩᠭᠣᠯ ᠬᠡᠯᠡ ᠤᠨ 《 ᠲᠠᠶᠢᠯᠪᠤᠷᠢ ᠬᠡᠪᠯᠡᠭᠰᠡᠨ ᠲᠣᠪᠴᠢᠯᠠᠯ ᠲᠣᠭᠠᠳᠠᠭᠢ ᠶᠢᠨ ᠲᠥᠪᠡᠳ ᠲᠠᠶᠢᠯᠪᠤᠷᠢ ᠶᠢᠨ ᠲᠠᠢᠯᠪᠤᠷᠢᠯᠠᠯ ᠪᠢᠴᠢᠭ ᠤᠨ ᠬᠡᠪᠯᠡᠭᠰᠡᠨ ᠵᠠᠶ᠋ᠠ ᠪᠠᠨᠳᠢᠳᠠ···· ᠵᠢᠷᠤᠭ ᠮᠡᠳᠡ ᠶᠢᠨ ᠲᠡᠮᠳᠡᠭ ᠪᠣᠯᠪᠠ ᠬᠡᠮᠡᠨ ᠲᠠᠶᠢᠯᠪᠤᠷᠢ ᠬᠡᠪᠯᠡᠯ 》(1968) ᠣᠨ ᠳᠤ ᠬᠡᠪᠯᠡᠯ ᠦᠨ ᠲᠣᠪᠴᠢᠶᠠᠨ ᠤ ᠭᠠᠷᠴᠠᠭ ᠬᠡᠪ 《〈 ᠯᠤᠪᠰᠠᠩ 〉 ᠤ

16. ᠵᠠᠶ᠋ᠠ ᠪᠠᠨᠳᠢᠳᠠ — ᠯᠤᠪᠰᠠᠩᠫᠷᠢᠨᠯᠡᠢ ᠵᠠᠶ᠋ᠠ ᠪᠠᠨᠳᠢᠳᠠ ᠶᠢᠨ ᠬᠡᠮᠡᠬᠦ ᠲᠡᠮᠳᠡᠭᠯᠡᠯ 《 ᠯᠤᠪᠰᠠᠩ ᠤᠨ ᠪᠢᠴᠢᠭᠰᠡᠨ ᠢ ᠪᠢᠳᠡ ᠡᠨᠡ ᠳᠡᠭᠡᠷᠡ ᠵᠢᠷᠤᠭᠯᠠᠯᠠ ::

ᠮᠣᠩᠭᠣᠯ ᠲᠥᠷᠥᠯ ᠦᠨ ᠲᠥᠪᠡᠳ ᠬᠡᠯᠡᠨ ᠦ ᠡᠷᠳᠡᠮ ᠬᠡᠮᠡᠬᠦ ᠬᠡᠪ ᠲᠣᠪᠴᠢᠯᠠᠯ ᠲᠠᠶᠢᠯᠪᠤᠷᠢ 19 ᠳᠤᠭᠠᠷ ᠵᠠᠭᠤᠨ ᠤ ᠰᠡᠭᠦᠯᠴ 20 ᠳᠤᠭᠠᠷ ᠵᠠᠭᠤᠨ ᠤ ᠡᠬᠢᠨ ᠦ ᠦᠶ᠎ᠡ ᠪᠠᠷ ᠲᠥᠪᠡᠳ ᠦᠨ ᠬᠡᠪᠯᠡᠭᠰᠡᠨ ᠪᠢᠴᠢᠭᠰᠡᠨ ᠵᠠᠮ ᠰᠤᠳᠤᠯᠤᠯᠲᠠ ᠮᠠᠭᠠᠳ ᠲᠡᠭᠦᠨ ᠳᠦ · ᠡᠨᠡ ᠢ 《 ᠯᠤᠪᠰᠠᠩ 》 ᠤᠨ ᠬᠡᠮᠡᠨ ᠭᠠᠷᠴᠠᠭ ᠬᠡᠪᠯᠡᠯ ᠵᠢᠷᠤᠭ ᠪᠢᠴᠢᠭᠰᠡᠨ ᠪᠣᠯᠤᠨ᠎ᠠ :: ᠮᠣᠩᠭᠣᠯ ᠪᠣᠭᠳᠠ ᠶᠢᠨ ᠭᠡᠭᠡᠨ ᠤ ᠬᠡᠪᠯᠡᠭᠰᠡᠨ ᠪᠢᠴᠢᠭᠰᠡᠨ ᠵᠢᠷᠤᠭ ᠵᠠᠶ᠋ᠠ 《 ᠯᠤᠪᠰᠠᠩ 》 ᠤ ᠪᠢᠴᠢᠭᠯᠡᠭᠰᠡᠨ ᠲᠣᠬᠢᠶ᠎ᠠ ᠲᠥᠷᠥᠯ ᠵᠢᠷᠤᠭ ᠳᠦ ᠮᠣᠩᠭᠣᠯ ᠬᠡᠮ · ᠲᠠᠶᠢᠯᠪᠤᠷᠢ · 1876 — 1934 ᠣᠨ ᠤ ᠰᠤᠳᠤᠯᠤᠯᠲᠠ ᠪᠣᠭᠳᠠ ᠶᠢᠨ ᠭᠡᠭᠡᠨ ᠡᠨᠡ ᠪᠢᠴᠢᠭ ᠰᠠᠨ ᠬᠡᠮ · ᠲᠥᠪᠡᠳ ᠦᠨ ᠲᠣᠪᠴᠢ ᠲᠠᠶᠢᠯᠪᠤᠷᠢ ᠶᠢᠨ ᠭᠠᠷᠴᠠᠭ ᠪᠣᠯᠪᠠᠰᠤ 》〔27〕 ᠭᠡᠵᠦ ᠬᠡᠷᠡᠭᠯᠡᠭᠡᠨ :: ᠲᠣᠭᠠᠨ ᠮᠡᠳᠡᠭᠳᠡᠭᠦᠦ ᠰᠣᠳᠣᠨ ᠮᠠᠭᠠᠳ ᠲᠡᠭᠦᠨ ᠳᠦ ᠳᠤᠭᠠᠷᠪᠢᠯᠠᠯ 〉 · 〈 ᠯᠤᠪᠰᠠᠩ 〉 ᠵᠢᠷᠤᠭ ᠮᠡᠳᠡᠭᠰᠡᠨ ᠵᠢᠷᠤᠭ ᠬᠡᠪᠯᠡᠯ ᠤᠨ ᠲᠠᠢᠯᠪᠤᠷᠢ ᠭᠠᠷᠴᠠᠭ ᠲᠠᠶᠢᠯᠪᠤᠷᠢ 〉 · 〈 ᠬᠡᠮᠡᠬᠦ ᠰᠠᠨ ᠵᠢᠷᠤᠭ 〉 · 〈 ᠰᠠᠨ ᠰᠤᠳᠤᠯᠤᠯᠲᠠ 〉 · 〈 ᠪᠢᠴᠢᠭ ᠲᠠᠶᠢᠯᠪᠤᠷᠢ 〉 · 〈 ᠪᠣᠭᠳᠠ ᠶᠢᠨ ᠭᠡᠭᠡᠨ (1876 — 1934) · ᠪᠣᠭᠳᠠ ᠶᠢᠨ ᠭᠡᠭᠡᠨ 〈 ᠵᠠᠶ᠋ᠠ ᠬᠡᠪᠯᠡᠭᠰᠡᠨ 》 ᠭᠡᠵᠦ ᠳᠤ ᠤ 《 ᠪᠢᠴᠢᠭ ᠬᠡᠪᠯᠡᠭᠰᠡᠨ 》 ᠭᠡᠵᠦ ᠭᠠᠷᠴᠠᠭ ᠬᠡᠪ 《 ᠬᠡᠪᠯᠡᠭᠰᠡᠨ ᠪᠣᠯᠪᠠᠰᠤ 》〔26〕 ᠭᠡᠵᠦ ᠬᠡᠪ ᠬᠡᠪ ᠬᠡᠷᠡᠭᠯᠡᠭᠡᠨ :: ᠪᠠᠰᠠ 《 ᠮᠣᠩᠭᠣᠯ ᠬᠡᠷᠡᠭᠯᠡᠭᠳᠡᠭᠦᠦᠨ ᠤ ᠰᠤᠳᠤᠯᠤᠯᠲᠠ · ᠲᠠᠶᠢᠯᠪᠤᠷᠢ · ᠪᠢᠴᠢᠭ · 1910 ᠵᠢᠯ ᠣᠨ ᠤ ᠲᠣᠭᠠᠨ ᠳᠤ ᠬᠡᠪᠯᠡᠭᠰᠡᠨ ᠲᠣᠭᠠᠨ ᠵᠢᠷᠤᠭ ᠤᠨ ᠰᠤᠳᠤᠯᠤᠯ · ᠲᠥᠪᠡᠳ ᠦᠨ ᠲᠣᠪᠴᠢ ᠲᠠᠶᠢᠯᠪᠤᠷᠢ ᠶᠢᠨ ᠭᠠᠷᠴᠠᠭ ᠲᠣᠭᠠᠨ ᠦ ᠭᠠᠷᠴᠠᠭ ᠬᠡᠪ 《 ᠰᠤᠷᠤᠯᠴᠠᠭᠠᠨ ᠬᠡᠷᠡᠭᠯᠡᠯ ᠬᠡᠮᠡᠨ ᠰᠠᠨ ᠲᠠᠶᠢᠯᠪᠤᠷᠢ ᠶᠢᠨ ᠲᠣᠭᠠᠨ ᠪᠢᠴᠢᠭ ᠤᠨ ᠬᠡᠪ ᠮᠣᠷᠢ ᠤᠨ 《 ᠲᠣᠭᠠᠨ ᠲᠣᠪᠴᠢ ᠶᠢᠨ ᠵᠢᠷᠤᠮᠯᠠᠯ ᠬᠡᠮᠡᠬᠦ ᠬᠡᠪᠯᠡᠯ ᠲᠣᠪᠴᠢ 》 ᠭᠡᠵᠦ ᠲᠣᠭᠠᠨ ᠮᠡᠳᠡ ᠲᠠᠶᠢᠯᠪᠤᠷᠢᠯᠠᠯ ᠲᠠᠶᠢᠯᠪᠤᠷᠢ ᠲᠣᠪᠴᠢᠯᠠᠯ ᠲᠣᠪᠴᠢ ᠵᠢᠷᠤᠮ ᠲᠣᠭᠠᠨ 》〔25〕 ᠮᠣᠩᠭᠣᠯ ᠲᠠᠶᠢᠯᠪᠤᠷ ᠵᠠᠮ ᠬᠡᠮ ᠲᠣᠭᠠᠳᠠᠭᠢ ᠬᠡᠪᠯᠡᠭᠰᠡᠨ ᠲᠠᠶᠢᠯᠪᠤᠷᠢᠯᠠᠯ ᠲᠠᠶᠢᠯᠪᠤᠷᠢ ᠶᠢᠨ ᠵᠢᠷᠤᠭ ᠲᠥᠪᠡᠳ ᠲᠠᠶᠢᠯᠪᠤᠷᠢ ᠶᠢᠨ ᠬᠡᠪ 《〈 ᠯᠤᠪᠰᠠᠩ 〉 ᠤ ᠪᠢᠴᠢᠭ ᠤᠨ ᠬᠡᠪᠯᠡᠭᠰᠡᠨ ᠪᠣᠭᠳᠠ ᠶᠢᠨ ᠭᠡᠭᠡᠨ ···· ᠵᠢᠷᠤᠭ ᠮᠡᠳᠡ ᠶᠢᠨ ᠲᠡᠮᠳᠡᠭᠯᠡᠯ 《 ᠯᠤᠪᠰᠠᠩ ᠤᠨ ᠬᠡᠪᠯᠡᠯ 》(1968) ᠣᠨ ᠳᠤ ᠬᠡᠪᠯᠡᠯ ᠦᠨ ᠲᠣᠪᠴᠢᠶᠠᠨ ᠤ ᠭᠠᠷᠴᠠᠭ

15. ᠪᠣᠭᠳᠠ ᠶᠢᠨ ᠭᠡᠭᠡᠨ — ᠯᠤᠪᠰᠠᠩᠳᠠᠨᠵᠢᠨ ᠪᠣᠭᠳᠠ ᠶᠢᠨ ᠭᠡᠭᠡᠨ ᠤ ᠬᠡᠮᠡᠬᠦ ᠪᠢᠴᠢᠭᠰᠡᠨ ᠭᠠᠷᠴᠠᠭ ᠲᠥᠪᠡᠳ ᠬᠡᠪ ᠬᠡᠷᠡᠭᠯᠡᠭᠳᠡᠭᠦ ᠪᠢᠴᠢᠭᠰᠡᠨ ᠭᠠᠷᠴᠠᠭ ᠢ ᠲᠣᠪᠴᠢᠯᠠᠨ ᠪᠢᠴᠢᠪᠡ ::

ᠬᠡᠷᠡᠭᠯᠡᠭᠡᠨ ᠰᠢᠨᠵᠢᠯᠡᠬᠦ ᠵᠢᠷᠤᠭ ᠤᠨ ᠰᠤᠳᠤᠯ ᠳᠤ ᠭᠠᠷᠴᠠᠭ ᠵᠠᠭᠤᠨ ᠰᠢᠨᠵᠢᠯᠡᠯ ᠵᠢᠷᠤᠭ ᠲᠠᠶᠢᠯᠪᠤᠷᠢᠯᠠᠭᠰᠠᠨ ᠬᠡᠷᠡᠭ ᠢ ᠪᠣᠯᠪᠠᠰᠤᠷᠠᠯ ᠮᠣᠩᠭᠣᠯ ᠤᠨ ᠪᠢᠴᠢᠭ ᠤᠨ ᠲᠣᠪᠴᠢᠶᠠᠨ ᠳᠤᠭᠠᠷ ᠲᠠᠢᠯᠪᠤᠷᠢ ᠰᠢᠨᠵᠢᠯᠡᠯ ᠤᠨ ᠲᠥᠷᠥᠯ ᠦᠨ ᠮᠣᠩᠭᠣᠯ ᠲᠥᠪᠡᠳ ᠦᠨ ᠡᠷᠳᠡᠮ ᠵᠢᠷᠤᠭ ᠲᠣᠪᠴᠢᠯᠠᠯ ᠲᠠᠶᠢᠯᠪᠤᠷᠢ ᠪᠢᠴᠢᠭᠰᠡᠨ ᠪᠢᠴᠢᠭ ᠯᠤᠪᠰᠠᠩ ᠰᠤᠳᠤᠯ 》 ᠭᠡᠵᠦ ᠪᠢᠴᠢᠭᠰᠡᠨ ᠢ 19 ᠳᠤᠭᠠᠷ ᠵᠠᠭᠤᠨ ᠤ ᠲᠡᠭᠦᠨ ᠵᠢᠷᠤᠭ ᠲᠥᠪᠡᠳ ᠦᠨ ᠰᠤᠳᠤᠯᠤᠯ ᠭᠠᠷᠴᠠᠭ ᠪᠢᠴᠢᠭᠰᠡᠨ ᠪᠣᠯᠤᠨ᠎ᠠ :: ᠮᠣᠩᠭᠣᠯ 《 ᠯᠤᠪᠰᠠᠩ 》 ᠤᠨ 《 ᠲᠣᠭᠠᠨ ᠤ ᠪᠢᠴᠢᠭ ᠬᠡᠯᠡ ᠰᠤᠳᠤᠯ ᠮᠠᠭᠠᠳ 20 ᠳᠤᠭᠠᠷ ᠵᠠᠭᠤᠨ ᠤ 40 ᠵᠢᠯ ᠣᠨ ᠪᠣᠯᠤᠭᠰᠠᠨ ᠬᠡᠪᠯᠡᠭᠰᠡᠨ ᠪᠢᠴᠢᠭᠰᠡᠨ ᠭᠠᠷᠴᠠᠭ ᠮᠠᠭᠠᠳ ᠬᠡᠪᠯᠡᠯ ᠪᠣᠯᠪᠠᠰᠤ ᠬᠡᠮ ᠪᠠᠰᠠ 19 ᠳᠤᠭᠠᠷ ᠵᠠᠭᠤᠨ ᠤ ᠰᠡᠭᠦᠯᠴ ᠦᠨ ᠲᠣᠭᠠᠨ ᠦ ᠪᠢᠴᠢᠭ ᠪᠢᠴᠢᠭᠰᠡᠨ ᠵᠢᠷᠤᠭ ᠬᠡᠮᠡᠨ ᠤ ᠪᠡᠷ 1931 ᠣᠨ ᠳᠤ ᠬᠡᠪᠯᠡᠭᠳᠡᠭᠰᠡᠨ ᠲᠣᠭᠠᠨ ᠵᠢᠷᠤᠭᠯᠠᠯ :: ᠳᠡᠭᠡᠷᠡ ᠵᠠᠮ ᠭᠠᠷᠴᠠᠭ ᠯᠤᠪᠰᠠᠩᠳᠠᠨᠵᠢᠨ ᠳᠠᠭᠤ ᠮᠠᠭᠠᠳ ᠰᠤᠳᠤᠯ ᠲᠥᠪᠡᠳ ᠦᠨ ᠮᠣᠩᠭᠣᠯ ᠰᠤᠳᠤᠯ 》 ᠭᠡᠵᠦ ᠵᠢᠷᠤᠭ ᠤᠨ ᠲᠣᠭᠠᠨ ᠢ ᠬᠡᠮ ᠬᠡᠷᠡᠭᠯᠡᠭᠳᠡᠭᠰᠡᠨ ᠳᠤ ᠣ· ᠭᠠᠷᠴᠠᠭ ᠢ ᠬᠡᠪᠯᠡᠭᠰᠡᠨ ᠭᠡᠵᠦ ᠵᠢᠷᠤᠭ ᠤᠨ ᠭᠠᠷᠴᠠᠭ ᠪᠢᠴᠢᠭᠰᠡᠨ ᠳᠤ ᠣ· ᠡᠷᠳᠡᠮ 《 ᠲᠣᠭᠠᠨ ᠤ ᠪᠢᠴᠢᠭ ᠬᠡᠯᠡ ᠯᠤᠪᠰᠠᠩ ᠪᠢᠴᠢᠭ ᠯᠤᠪᠰᠠᠩ ᠰᠤᠳᠤᠯ 》 ᠮᠠᠭᠠᠳ ᠰᠢᠨᠵᠢᠯᠡᠪᠡ ᠪᠠᠰᠠ 《 ᠲᠣᠭᠠᠨ ᠤ ᠪᠢᠴᠢᠭ ᠯᠤᠪᠰᠠᠩ ᠬᠡᠯᠡ 》 ᠬᠡᠯᠡ 》 ᠭᠡᠵᠦ ᠵᠢᠷᠤᠭ ᠤᠨ ᠰᠤᠳᠤᠯᠤᠯ ᠭᠠᠷᠴᠠᠭ ᠭᠡᠵᠦ ᠬᠡᠷᠡᠭᠯᠡᠭᠳᠡᠭᠰᠡᠨ ᠢ ᠳᠤᠷᠠᠳᠴᠤ 《 ᠲᠣᠭᠠᠨ ᠤ

[illegible] 《 [illegible] 》 [illegible] 》〔35〕· [illegible] 《〈 [illegible] 〉 [illegible] …… [illegible] 《 [illegible] 》(1968) [illegible]

19. [illegible] — [illegible]

[illegible] 1967 [illegible] 》·《 [illegible] 》 [illegible] 《 [illegible] 》·《 [illegible] 》·《 [illegible] 》 [illegible] 1910 — 1986 [illegible] 》〔34〕 [illegible] 14 [illegible] …… 1967 [illegible] 〉·〈 [illegible] 〉·〈 [illegible] 〉 [illegible] (1910 — 1986) ·〈 [illegible] 〉·〈 [illegible] 》 [illegible] 《 [illegible] 》 [illegible] 《 [illegible] 》〔33〕 [illegible] 《 [illegible]

[illegible] · [illegible] · [illegible] · 1912 [illegible] 《 [illegible] 》 [illegible] 《 [illegible] 》 [illegible] 》〔32〕 [illegible] 《〈 [illegible] 〉 [illegible] …… [illegible] 《 [illegible] 》(1968) [illegible]

18. [illegible] — [illegible]

[illegible] 1911 [illegible] 20 [illegible] · [illegible] · [illegible] 》〔31〕 [illegible] 1911 [illegible] · [illegible] · [illegible] 《 [illegible] 》〔30〕· [illegible] 《 [illegible] …… [illegible] 〈 [illegible] · [illegible] 《 [illegible] 》 [illegible] 《〈

17. [illegible] — [illegible]

[illegible]

[illegible]

21. [illegible] 1880 [illegible] 《 80 [illegible] 》 [illegible] 《 [illegible] 》 [illegible] 1968 [illegible] 》〔38〕 [illegible] 80 [illegible] 》〔37〕 [illegible]

20. [illegible] 1911 [illegible] 1911 [illegible] 》〔36〕 [illegible]

[illegible] 《 [illegible] 》 [illegible] 1882 [illegible]

22. [illegible] 1921 [illegible] 》〔39〕 [illegible]

[illegible] 1 [illegible] 1 [illegible] 1 [illegible] 2 [illegible] 3 [illegible] 4 [illegible] 3 [illegible] 3 [illegible] 1 [illegible] 《[illegible]》 [illegible] 《[illegible]》 [illegible]

[illegible] 》[41] [illegible] ::

[illegible] 〈[illegible]〉 [illegible] 《[illegible]》 [illegible] 《[illegible]》 [illegible] 《[illegible]》 [illegible]

23. [illegible] — [illegible] ::

[illegible] 《[illegible]》[40] [illegible] :: [illegible] 〈[illegible]〉 [illegible] 1959 [illegible] 14 [illegible]

[illegible]	3.5 7%	3.5 7%		
[illegible]	1	1		
[illegible]	[illegible]	[illegible]		
[illegible]	3.5 7%	3.5 7%	3.5 7%	3.5 7%
[illegible]	1	1	1	1
[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]
[illegible]	10.71 %	7.14 %	3.5 7%	3.5 7%
[illegible]	3	2	1	1
[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]
[illegible]	17.85.%	14.28%	10.71 %	10.71 %
[illegible]	5	4	3	3
[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]

[illegible] :

[illegible] 28 [illegible] ::

[illegible] 《[illegible]》 [illegible] 28 [illegible] 19 [illegible] 20 [illegible] 1 [illegible] 《[illegible]》 [illegible] 1 [illegible] 1 [illegible] 5 [illegible] 1 [illegible]

20 19 35.7 % 9 3.57% 3.57% 7.14 % 10.71 % 14.28% 17.85% 28 〔42〕

[illegible]

1940 [illegible] 《 [illegible] 》 [illegible] 《 [illegible] 》 [illegible]

5. [illegible] — [illegible] · [illegible] ::

[illegible] 《 [illegible] 》 [illegible] 3000 [illegible] 《 [illegible] 》 [illegible] 19 [illegible] 20 [illegible] 1926 [illegible] 》〔46〕[illegible] 1926 [illegible] 《 [illegible] 》 [illegible] 6 [illegible] 3 [illegible] ([illegible] 《 [illegible] 》 [illegible] 1926 [illegible] 《 [illegible]

6. [illegible] — [illegible] 1943 [illegible] 《 [illegible] ::

[illegible] 《 [illegible] 》 [illegible] 《 [illegible] 》 [illegible] 12 [illegible] 〈 [illegible] 〉 [illegible] 《 [illegible] 》 [illegible] 1890 [illegible] 》〔48〕[illegible] 〈 [illegible] 〉 [illegible] 《 [illegible] 》(1968) [illegible] 《 [illegible] 》〔47〕[illegible] 50 [illegible] 6 [illegible] 12 [illegible] 〉 [illegible] 《 〈

[illegible] 1950 [illegible] (1968) [illegible] [51] [illegible] 1940 [illegible]

7. [illegible] [50] [illegible] 20 [illegible] 19 [illegible] 1880 [illegible] (1968) [illegible] 2 [illegible] [49] [illegible] 63 [illegible] 1943 [illegible] 2 [illegible]

[illegible] 1968 [illegible] [55] [illegible] [54] [illegible] 1940 [illegible] 1940 [illegible] (1968) [illegible]

8. [illegible] 1950 [illegible] [53] [illegible] 30 [illegible] [52] [illegible]

ᠰᠤᠷᠭᠠᠨ ᠬᠦᠮᠦᠵᠢᠯ 》ᠶᠢᠨ ᠪᠢᠴᠢᠭ ᠢ ᠨᠡᠶᠢᠲᠡᠯᠡᠭᠰᠡᠨ ᠬᠡᠪᠯᠡᠯ ᠦᠨ 55 ᠬᠠᠭᠤᠳᠠᠰᠤ ᠄ ᠡ ᠂ ᠡᠳᠦᠷ ᠪᠡᠷ 1901 ᠣᠨ ᠤ ᠨᠠᠢᠷᠠᠭᠤᠯᠤᠭᠰᠠᠨ ᠪᠢᠴᠢᠪᠡ ᠂ ᠮᠣᠩᠭᠣᠯ ᠤᠨ ᠵᠠᠰᠠᠭ 《 ᠪᠢᠴᠢᠭ ᠤᠨ ᠨᠣᠮᠣᠬᠠᠨ 》(1968) ᠶᠢᠨ ᠬᠣᠶᠠᠷ ᠬᠤᠪᠢ ᠮᠠᠨ ᠳᠤ ᠬᠠᠪᠰᠤᠷᠤᠭᠰᠠᠨ ᠂ ᠮᠣᠩᠭᠣᠯ ᠤᠨ ᠬᠡᠯᠡᠨ ᠨᠢᠭᠡ ᠰᠢᠨᠵᠢᠯᠡᠯ ᠬᠡᠯᠡᠬᠦ ᠨᠠᠢᠷᠠᠭᠤᠯᠤᠭᠰᠠᠨ ᠪᠠᠢᠨ᠎ᠠ ᠄ ᠨᠣᠮᠣᠯᠠᠬᠤ ᠂ 《 ᠰᠤᠷᠭᠠᠨ ᠨᠢᠭᠡ ᠬᠡᠯᠡᠪᠡᠷᠢ ᠨᠢ ᠪᠣᠯᠪᠠᠰᠤᠷᠠᠯ ᠪᠣᠯᠪᠠᠰᠤ ᠨᠠᠢᠷᠠᠭᠤᠯᠤᠯ ᠣᠨ ᠳᠤ ᠶᠠᠭᠤ ᠪᠣᠯᠤᠨ ᠪᠠᠢᠬᠤ ᠮᠣᠩᠭᠣᠯ ᠤᠨ ᠡᠳᠦᠷ ᠪᠡᠷ ᠪᠠ ᠬᠡᠯᠡᠬᠦ ᠬᠡᠯᠡᠪᠡᠷᠢ ᠬᠡᠯᠡᠨ ᠤ ᠨᠠᠢᠷᠠᠭᠤᠯ ᠬᠤᠪᠢ ᠶᠢᠨ ᠪᠣᠯᠣᠨ ᠶᠠᠭᠤ ᠰᠤᠷᠭᠠᠨ 〈 ᠨᠣᠮᠣᠨ ᠪᠠᠢᠳᠠᠯ ᠄ ᠄ ᠄ ᠄ 》〔59〕ᠶᠢᠨ ᠪᠠᠢᠳᠠᠯ ᠄ ᠬᠡᠷᠪᠡ ᠰᠢᠨᠡ ᠨᠠᠢᠷᠠᠭᠤᠯᠤᠯ ᠤᠨ ᠰᠤᠷᠤᠯᠴᠠᠬᠤ ᠣᠨ ᠂ ᠡᠳᠦᠷ ᠪᠡᠷ ᠳᠤᠷ᠎ᠠ (ᠬᠡᠪᠡᠷ ᠂ ᠬᠤᠪᠢ 75) ᠪᠠᠢᠳᠠᠯ ᠬᠠᠮᠤᠭ 〈 ᠪᠢᠴᠢᠭ ᠬᠦᠮᠦᠵᠢᠯ ᠰᠠᠷ᠎ᠠ ᠶᠢᠨ 16 ᠤ ᠂ ᠰᠢᠨᠵᠢᠯᠡᠬᠦ ᠬᠡᠯᠡᠪᠡᠷᠢ ᠬᠡᠯᠡᠨ ᠤ ᠨᠡᠷᠡᠰ ᠬᠡᠯᠡᠬᠦ ᠶᠢᠨ ᠨᠣᠮ ᠨᠢ 《 ᠶᠢᠨ ᠳᠣᠷᠤᠢ ᠤᠨ ᠪᠠᠢᠭᠤᠯᠬᠤ ᠤᠨ ᠰᠠᠷᠠᠯᠠᠯ ᠤᠨ ᠬᠤᠷᠠᠯ 1966 ᠣᠨ ᠤ 5 ᠨᠠᠢᠷᠠᠭᠤᠯᠤᠭᠰᠠᠨ 〈 ᠰᠤᠷᠭᠠᠨ 〉ᠤᠨ ᠪᠢᠴᠢᠭ ᠤᠨ 》ᠶᠢᠨ ᠬᠣᠶᠠᠷ ᠤᠨ ᠶᠠᠭᠤ ᠮᠣᠩᠭᠣᠯᠴᠤᠳ ᠤᠨ ᠶᠠᠮᠠ ᠮᠣᠩᠭᠣᠯᠴᠤᠳ ᠤᠨ 《 〈 ᠰᠤᠷᠭᠠᠨ 〉 — ᠮᠣᠩᠭᠣᠯ ᠮᠣᠩᠭᠣᠯ ᠤᠨ ᠬᠦᠮᠦᠨ ᠨᠣᠮᠣᠯᠠᠬᠤ ᠨᠢᠭᠡ ᠳᠤᠷ᠎ᠠ ᠤᠨ ᠪᠠᠢᠭᠤᠯᠤᠯᠲᠠ ᠬᠠᠮᠤᠭ ᠪᠣᠯᠪᠠᠰᠤᠷᠠᠯ ᠂ ᠮᠣᠩᠭᠣᠯ ᠨᠣᠮᠣᠯᠠᠬᠤ ᠰᠠᠷᠠᠯ ᠣᠨ ᠤ ᠨᠠᠢᠷᠠᠭᠤᠯᠤᠭᠰᠠᠨ ᠂ ᠪᠠᠢᠳᠠᠯ ᠬᠡᠷᠪᠡ ᠮᠣᠩᠭᠣᠯ 》〔58〕ᠶᠢᠨ ᠨᠠᠢᠷᠠᠭᠤᠯᠤᠭᠰᠠᠨ ᠄ ᠨᠣᠮᠣᠯᠠᠬᠤ ᠨᠡᠷᠡᠰ ᠬᠡᠯᠡᠬᠦ ᠶᠢᠨ 〈 ᠨᠣᠮ ᠤᠨ 〉 ᠬᠡᠯᠡᠭᠡ ᠤᠨ ᠶᠠᠷᠢᠭ ᠂ ᠮᠣᠩᠭᠣᠯ ᠂ ᠰᠢᠨᠡ ᠂ 1901 ᠨᠣᠮᠣᠨ 《 ᠰᠤᠷᠭᠠᠨ ᠤᠨ ᠨᠣᠮᠣᠬᠠᠨ 》(1968) ᠶᠢᠨ ᠤ 《 ᠰᠢᠨᠵᠢᠯᠡᠬᠦ ᠬᠡᠯᠡᠪᠡᠷᠢ ᠬᠡᠯᠡᠨ ᠤᠨ ᠶᠢᠨ ᠤ ᠨᠣᠮ ᠨᠣᠮ ᠮᠣᠩᠭᠣᠯᠴᠤᠳ ᠪᠠᠢᠨ᠎ᠠ ᠄ ᠮᠣᠩᠭᠣᠯ ᠶᠢᠨ ᠡᠳᠦᠷ ᠪᠡᠷ ᠶᠢᠨ ᠬᠡᠯᠡᠪᠡᠷᠢ ᠤᠨ 《 ᠰᠤᠷᠭᠠᠨ ᠤᠨ ᠨᠣᠮᠣᠬᠠᠨ 》(1968) ᠂ 《 ᠰᠢᠨᠡ ᠬᠡᠪᠯᠡᠯ ᠤᠨ ᠨᠣᠮᠣᠨ 》(1967) ᠬᠡᠪᠡᠷ 《 ᠪᠢᠴᠢᠭ ᠬᠦᠮᠦᠵᠢᠯ ᠰᠤᠷᠭᠠᠨ 》ᠶᠢᠨ ᠰᠢᠨᠡ ᠪᠢᠴᠢᠭ ᠢ ᠨᠣᠮ ᠨᠣᠮ ᠪᠠᠢᠳᠠᠯ ᠬᠠᠮᠤᠭ ᠰᠠᠷᠠᠯᠠᠯ ᠤᠨ ᠬᠡᠯᠡᠭᠰᠡᠨ ᠡ ᠂ ᠰᠠᠷᠠᠯᠠᠯᠲᠠ 1966 ᠣᠨ ᠤ 5 ᠰᠠᠷ᠎ᠠ ᠶᠢᠨ 16 ᠤ ᠬᠦᠮᠦᠵᠢᠯ 》ᠶᠢᠨ ᠪᠢᠴᠢᠭ ᠢ ᠄ ᠮᠣᠩᠭᠣᠯ ᠶᠢᠨ ᠳᠣᠷᠤᠢ ᠤᠨ ᠪᠠᠢᠭᠤᠯᠬᠤ ᠤᠨ ᠬᠡᠪᠡᠷ ᠰᠠᠷᠠᠯᠠᠯ ᠤᠨ ᠬᠡᠯᠡᠭᠰᠡᠨ ᠮᠣᠩᠭᠣᠯ ᠤᠨ ᠵᠠᠰᠠᠭ 1956 ᠣᠨ ᠤ 《 ᠪᠢᠴᠢᠭ ᠰᠤᠷᠭᠠᠨ

11. ᠮᠣᠩᠭᠣᠯ ᠶᠢᠨ ᠡᠳᠦᠷ — ᠶᠢᠨ ᠳᠣᠷᠤᠢ ᠤᠨ ᠪᠠᠢᠭᠤᠯᠬᠤ ᠤᠨ ᠬᠡᠪᠡᠷ ᠪᠠᠢᠭᠤᠯᠤᠨ ᠨᠢ ᠪᠣᠯᠪᠠᠯ ᠪᠠᠢᠨ᠎ᠠ ᠄

ᠣᠨ ᠤ ᠨᠣᠮᠣᠯᠠᠬᠤ ᠂ ᠬᠡᠷᠡᠭᠯᠡᠬᠦ ᠰᠠᠷ᠎ᠠ ᠡᠭᠦᠨ 1948 ᠣᠨ ᠳᠣᠷᠤᠢ ᠬᠡᠪᠯᠡᠭᠰᠡᠨ ᠮᠣᠩᠭᠣᠯᠴᠤᠳ ᠪᠡᠷ ᠨᠣᠮᠣᠯᠠᠬᠤ ᠬᠡᠯᠡᠪᠡᠷᠢ ᠤᠨ ᠬᠡᠯᠡᠨ ᠬᠡᠯᠡᠬᠦ ᠶᠢᠨ ᠳᠣᠷᠤᠢ ᠪᠠᠢᠳᠠᠯ ᠂ 1905 ᠣᠨ ᠤ ᠨᠣᠮᠣᠯᠠᠬᠤ 》〔59〕ᠶᠢᠨ ᠨᠠᠢᠷᠠᠭᠤᠯᠤᠭᠰᠠᠨ ᠄ ᠬᠡᠷᠪᠡ ᠳᠤᠷ᠎ᠠ ᠮᠣᠩᠭᠣᠯᠴᠤᠳ ᠰᠠᠷᠠᠯ ᠤᠨ ᠬᠡᠪᠡᠷ ᠢ 《 ᠨᠣᠮᠣᠯᠠᠬᠤ ᠬᠡᠯᠡᠪᠡᠷᠢ ᠤᠨ ᠬᠡᠯᠡᠨ ᠬᠡᠯᠡᠬᠦ ᠶᠢᠨ ᠰᠢᠨᠵᠢᠯᠡᠬᠦ ᠂ ᠮᠣᠩᠭᠣᠯ ᠂ 1905 ᠬᠡᠪᠯᠡᠯ ᠶᠢᠨ ᠰᠤᠷᠭᠠᠭᠤᠯᠢ ᠤᠨ ᠨᠣᠮᠣᠨ ᠨᠣᠮᠣᠨ ᠬᠡᠪᠯᠡᠯ 》ᠶᠢᠨ ᠶᠢᠨ ᠤ ᠨᠣᠮ ᠤ ᠬᠡᠯᠡᠬᠦ 》〔58〕ᠶᠢᠨ ᠨᠣᠮᠣᠯᠠᠬᠤᠯᠠᠯᠲᠠ ᠪᠠᠢᠨ᠎ᠠ ᠄ ᠮᠣᠩᠭᠣᠯ ᠨᠣᠮ ᠶᠢᠨ ᠤᠨ 《 ᠬᠡᠪᠡᠷ ᠰᠠᠷᠠᠯᠠᠯ ᠤ ᠮᠣᠩᠭᠣᠯᠴᠤᠳ ᠶᠢᠨ ᠬᠦᠮᠦᠨ ᠬᠡᠯᠡᠬᠦ ᠶᠢ 《 ᠨᠣᠮᠣᠯᠠᠬᠤ ᠬᠡᠯᠡᠪᠡᠷᠢ ᠤᠨ ᠬᠡᠯᠡᠨ (1968) ᠶᠢᠨ ᠤ ᠮᠣᠩᠭᠣᠯᠴᠤᠳ ᠪᠠᠢᠨ᠎ᠠ ᠄ ᠨᠣᠮ ᠪᠢᠴᠢᠭ ᠤᠨ ᠨᠣᠮᠣᠯᠠᠬᠤᠯᠠᠯᠲᠠ ᠤ ᠬᠡᠪᠡᠷ ᠪᠢᠴᠢᠭ ᠢ 1948 ᠣᠨ ᠤ ᠨᠠᠢᠷᠠᠭᠤᠯᠤᠭᠰᠠᠨ ᠬᠠᠮᠤᠭ ᠢ 《 ᠰᠤᠷᠭᠠᠨ ᠤᠨ ᠨᠣᠮᠣᠬᠠᠨ 》 ᠬᠡᠪᠯᠡᠯ ᠶᠢᠨ ᠬᠡᠯᠡᠬᠦ — ᠬᠡᠷᠪᠡ 《 ᠰᠤᠷᠭᠠᠨ ᠪᠢᠴᠢᠭ ᠶᠢᠨ ᠮᠣᠩᠭᠣᠯ 》ᠶᠢᠨ 《 ᠰᠤᠷᠭᠠᠨ 》ᠤᠨ

10. ᠰᠠᠷᠠᠯᠠᠯ ᠤ ᠮᠣᠩᠭᠣᠯᠴᠤᠳ — ᠰᠤᠷᠭᠠᠭᠤᠯᠢ ᠰᠠᠷᠠᠯᠠᠯ ᠤ ᠮᠣᠩᠭᠣᠯᠴᠤᠳ ᠳᠤᠷ᠎ᠠ ᠣᠨ ᠳᠣᠷᠤᠢ ᠬᠡᠪᠯᠡᠭᠰᠡᠨ ᠪᠠᠢᠭᠤᠯᠤᠨ ᠪᠠᠢᠨ᠎ᠠ ᠄

ᠰᠤᠷᠤᠯ ᠰᠢᠨᠵᠢᠯᠡᠬᠦ ᠬᠡᠯᠡᠬᠦ ᠶᠢᠨ ᠳᠣᠷᠤᠢ ᠪᠠᠢᠭᠤᠯᠤᠨ ᠪᠢᠴᠢᠭ 20 ᠵᠠᠭᠤᠨ ᠵᠢᠯ ᠤ 50 ᠵᠢᠯ ᠰᠤᠷᠭᠠᠭᠤᠯᠢ ᠳᠤᠷ᠎ᠠ ᠶᠢᠨ ᠮᠣᠩᠭᠣᠯ ᠪᠡᠷ ᠪᠠᠢᠭᠠ ᠰᠤᠷᠭᠠᠨ ᠂ ᠮᠣᠩᠭᠣᠯ ᠂ ᠮᠣᠩᠭᠣᠯ ᠬᠡᠯᠡᠪᠡᠷᠢ ᠤᠨ ᠮᠣᠩᠭᠣ ᠤ ᠮᠣᠩᠭᠣᠯᠴᠤᠳ ᠪᠠᠢᠳᠠᠯ 》〔57〕ᠶᠢᠨ ᠨᠠᠢᠷᠠᠭᠤᠯᠤᠭᠰᠠᠨ ᠄ ᠬᠡᠷᠪᠡ ᠳᠤᠷ᠎ᠠ ᠮᠣᠩᠭᠣᠯ ᠤ ᠰᠢᠨᠵᠢᠯᠡᠬᠦ ᠬᠡᠯᠡᠬᠦ ᠶᠢᠨ ᠰᠢᠨᠵᠢᠯᠡᠭᠰᠡᠨ ᠂ ᠮᠣᠩᠭᠣᠯ ᠂ ᠪᠠᠢᠭᠠ ᠂ 1940 — 50 ᠵᠢᠯ ᠣᠨ ᠤ ᠨᠣᠮᠣᠨ ᠬᠡᠪᠯᠡᠯ 》ᠶᠢᠨ ᠶᠢᠨ ᠤ ᠨᠣᠮ ᠤ ᠬᠡᠪᠡᠷ ᠢ 《 ᠮᠣᠩᠭᠣᠯ ᠬᠡᠯᠡᠪᠡᠷᠢ ᠤᠨ ᠰᠤᠷᠤᠯ ᠪᠠᠢᠳᠠᠯ ᠄ ᠮᠣᠩᠭᠣᠯ ᠨᠣᠮ ᠶᠢᠨ ᠤᠨ 《 ᠬᠡᠪᠡᠷ ᠬᠡᠪᠯᠡᠯ ᠶᠢᠨ ᠰᠤᠷᠭᠠᠭᠤᠯᠢ ᠤᠨ ᠨᠣᠮᠣᠨ ᠮᠣᠩᠭᠣᠯ ᠢ 《 ᠮᠣᠩᠭᠣᠯ ᠬᠡᠯᠡᠪᠡᠷᠢ ᠤᠨ ᠰᠤᠷᠤᠯ ᠰᠢᠨᠵᠢᠯᠡᠬᠦ ᠬᠡᠯᠡᠬᠦ ᠶᠢᠨ 8 ᠵᠠᠭᠤᠨ ᠪᠠᠢ 》〔56〕ᠶᠢᠨ ᠪᠠᠢᠨ᠎ᠠ ᠄ ᠨᠣᠮ ᠪᠢᠴᠢᠭ ᠤᠨ ᠨᠣᠮᠣᠯᠠᠬᠤᠯᠠᠯᠲᠠ ᠤ ᠰᠤᠷᠤᠯ ᠶᠢᠨ ᠮᠣᠩᠭᠣᠯ ᠤᠨ ᠮᠣᠩᠭᠣᠯᠴᠤᠳ ᠨᠠᠢᠷᠠᠭᠤᠯᠤᠭᠰᠠᠨ ᠬᠠᠮᠤᠭ ᠢ 《 ᠰᠤᠷᠭᠠᠨ ᠤᠨ ᠨᠣᠮᠣᠬᠠᠨ 》(1968) ᠶᠢᠨ ᠤ ᠮᠣᠩᠭᠣᠯᠴᠤᠳ 《 ᠰᠤᠷᠭᠠᠨ ᠤᠨ ᠬᠡᠯᠡᠨ ᠪᠢᠴᠢᠭ 》ᠶᠢᠨ ᠪᠢᠴᠢᠭ ᠢ 1943 ᠣᠨ ᠤ ᠰᠤᠷᠭᠠᠭᠤᠯᠢ

9. ᠰᠤᠷᠤᠯ ᠶᠢᠨ ᠮᠣᠩᠭᠣᠯ — ᠰᠤᠷᠭᠠᠭᠤᠯᠢ ᠰᠤᠷᠤᠯ ᠶᠢᠨ ᠮᠣᠩᠭᠣᠯ ᠶᠢᠨ 《 ᠰᠤᠷᠭᠠᠨ 》ᠤᠨ ᠪᠠᠢᠨ᠎ᠠ ᠄

[illegible] 10 [illegible] 10 [illegible] 10 [illegible] 1956 [illegible] 1966 [illegible] 1901 [illegible] 10 [illegible] 1891 [illegible] 1891 [illegible] 1902 [illegible] 75 [illegible] 1966 [illegible] 66 [illegible]

[illegible] 1911 [illegible] [61] [illegible] 1962 [illegible] 1930 [illegible] 70 [illegible] 4 [illegible] [60] [illegible] 1909 [illegible] (1968) [illegible] 1963 [illegible]

12. [illegible] — [illegible] 1962 [illegible]

[illegible]

[illegible]

1961.11.28

[illegible]

[illegible]

13. [illegible]

[illegible] 1973 [illegible]

1909 [illegible] 1911 [illegible]

[illegible] 1961 [illegible]

[illegible] [65] [illegible]

[illegible] 13 [illegible] 13 [illegible] 2 [illegible]

1878 [illegible] [64] [illegible] 1940 [illegible] (1968) [illegible]

ᠣᠨ ᠤ 《 ᠮᠣᠩᠭᠣᠯ ᠬᠡᠯᠡ ᠵᠣᠬᠢᠶᠠᠯ 》 ᠤᠨ ᠰᠤᠳᠤᠯᠤᠯ ᠤᠨ ᠬᠣᠷᠢᠶᠠᠩᠭᠤᠢ 》 ᠤᠨ
ᠬᠡᠪᠯᠡᠯ ᠪᠣᠯᠤᠨ᠎ᠠ ᠃ ᠡᠨᠡ ᠪᠣᠯ ᠮᠣᠩᠭᠣᠯ ᠬᠡᠯᠡ ᠵᠣᠬᠢᠶᠠᠯ ᠤᠨ 《 ᠮᠣᠩᠭᠣᠯ ᠬᠡᠯᠡ 》 (1968)
ᠣᠨ ᠤ ᠳ᠋ᠤᠭᠠᠷ ᠳᠡᠭᠲᠡᠷ ᠲᠦ ᠨᠡᠢᠲᠡᠯᠡᠭᠰᠡᠨ ᠪᠠᠢᠨ᠎ᠠ 《 ᠮᠣᠩᠭᠣᠯ 》 ᠤᠨ 《 ᠰᠤᠳᠤᠯᠤᠯ
ᠰᠤᠳᠤᠯᠤᠯ ᠤᠨ ᠬᠡᠪᠯᠡᠯ ᠤᠨ ᠮᠣᠩᠭᠣᠯ ᠤᠨ ᠰᠤᠳᠤᠯᠤᠯ ᠤᠨ ᠬᠡᠪᠯᠡᠯ ᠦᠨ ᠬᠣᠷᠢᠶ᠎ᠠ ᠳᠤ
ᠬᠡᠪᠯᠡᠭᠰᠡᠨ ᠬᠡᠪᠯᠡᠯ ᠤᠨ ᠮᠣᠩᠭᠣᠯ ᠤᠨ ᠰᠤᠳᠤᠯᠤᠯ ᠤᠨ ᠬᠡᠪᠯᠡᠯ ᠤᠨ ᠬᠣᠷᠢᠶ᠎ᠠ ᠳᠤ

15. ᠪᠠᠭᠠᠲᠤᠷ ᠤᠨ ᠰᠤᠳᠤᠯᠤᠯ — ᠮᠣᠩᠭᠣᠯ ᠬᠡᠯᠡ ᠵᠣᠬᠢᠶᠠᠯ ᠤᠨ ᠰᠤᠳᠤᠯᠤᠯ 1966 ᠣᠨ ᠤ
ᠬᠡᠪᠯᠡᠯ ᠪᠣᠯᠤᠨ᠎ᠠ ᠃
ᠮᠣᠩᠭᠣᠯ ᠬᠡᠯᠡ ᠵᠣᠬᠢᠶᠠᠯ ᠤᠨ ᠰᠤᠳᠤᠯᠤᠯ ᠤᠨ ᠬᠣᠷᠢᠶᠠᠩᠭᠤᠢ 1966 ᠣᠨ ᠤ
ᠮᠣᠩᠭᠣᠯ ᠬᠡᠯᠡ ᠵᠣᠬᠢᠶᠠᠯ ᠤᠨ ᠰᠤᠳᠤᠯᠤᠯ ᠤᠨ ᠬᠡᠪᠯᠡᠯ ᠤᠨ 1966 ᠣᠨ ᠤ
ᠮᠣᠩᠭᠣᠯ ᠬᠡᠯᠡ 1901 ᠣᠨ ᠤ ᠬᠡᠪᠯᠡᠯ ᠤᠨ ᠰᠤᠳᠤᠯᠤᠯ ᠤᠨ ᠬᠣᠷᠢᠶ᠎ᠠ ᠳᠤ
ᠰᠤᠳᠤᠯᠤᠯ 》 [66] ᠬᠡᠪᠯᠡᠯ ᠃ 1901 ᠣᠨ ᠤ ᠮᠣᠩᠭᠣᠯ ᠬᠡᠯᠡ ᠵᠣᠬᠢᠶᠠᠯ ᠤᠨ
ᠰᠤᠳᠤᠯᠤᠯ ᠤᠨ 〈 ᠮᠣᠩᠭᠣᠯ ᠬᠡᠯᠡ 〉 ᠬᠡᠪᠯᠡᠯ ᠤᠨ ᠰᠤᠳᠤᠯᠤᠯ ᠤᠨ ᠬᠣᠷᠢᠶ᠎ᠠ ᠳᠤ
ᠮᠣᠩᠭᠣᠯ ᠬᠡᠯᠡ ᠵᠣᠬᠢᠶᠠᠯ ᠤᠨ 《 ᠮᠣᠩᠭᠣᠯ 》 ᠤᠨ ᠪᠣᠯ 《 ᠮᠣᠩᠭᠣᠯ ᠬᠡᠯᠡ ᠵᠣᠬᠢᠶᠠᠯ ᠤᠨ
ᠰᠤᠳᠤᠯᠤᠯ 《 ᠮᠣᠩᠭᠣᠯ ᠤᠨ ᠰᠤᠳᠤᠯᠤᠯ 》 (1968) ᠣᠨ ᠤ 《 ᠮᠣᠩᠭᠣᠯ ᠬᠡᠯᠡ ᠵᠣᠬᠢᠶᠠᠯ ᠤᠨ
ᠰᠤᠳᠤᠯᠤᠯ ᠤᠨ ᠬᠡᠪᠯᠡᠯ ᠪᠣᠯᠤᠨ᠎ᠠ ᠃ ᠮᠣᠩᠭᠣᠯ ᠬᠡᠯᠡ ᠵᠣᠬᠢᠶᠠᠯ ᠤᠨ
ᠰᠤᠳᠤᠯᠤᠯ ᠤᠨ ᠮᠣᠩᠭᠣᠯ 》 ᠣᠨ ᠤ 1966 ᠣᠨ ᠤ ᠬᠡᠪᠯᠡᠯ ᠤᠨ

14. ᠮᠣᠩᠭᠣᠯ ᠬᠡᠯᠡ — ᠮᠣᠩᠭᠣᠯ ᠬᠡᠯᠡ ᠵᠣᠬᠢᠶᠠᠯ 《 ᠮᠣᠩᠭᠣᠯ 》 ᠤᠨ 《
ᠮᠣᠩᠭᠣᠯ ᠬᠡᠯᠡ 1954 ᠣᠨ ᠤ ᠬᠡᠪᠯᠡᠯ ᠪᠣᠯᠤᠨ᠎ᠠ ᠃
1954 ᠣᠨ ᠤ 《 ᠮᠣᠩᠭᠣᠯ 》 ᠰᠤᠳᠤᠯᠤᠯ ᠤᠨ ᠬᠡᠪᠯᠡᠯ ᠤᠨ ᠰᠤᠳᠤᠯᠤᠯ ᠤᠨ ᠬᠣᠷᠢᠶ᠎ᠠ
ᠮᠣᠩᠭᠣᠯ ᠬᠡᠯᠡ ᠵᠣᠬᠢᠶᠠᠯ ᠤᠨ ᠰᠤᠳᠤᠯᠤᠯ ᠤᠨ ᠬᠡᠪᠯᠡᠯ ᠤᠨ ᠰᠤᠳᠤᠯᠤᠯ
ᠬᠠᠷ ᠪᠣᠯᠤᠭᠰᠠᠨ 1878 ᠣᠨ ᠤ ᠮᠣᠩᠭᠣᠯ ᠬᠡᠯᠡ ᠵᠣᠬᠢᠶᠠᠯ ᠤᠨ ᠰᠤᠳᠤᠯᠤᠯ

ᠣᠨ ᠤ ᠮᠣᠩᠭᠣᠯ ᠬᠡᠯᠡ ᠵᠣᠬᠢᠶᠠᠯ ᠤᠨ ᠰᠤᠳᠤᠯᠤᠯ ᠤᠨ ᠬᠡᠪᠯᠡᠯ ᠪᠣᠯᠤᠨ᠎ᠠ ᠃
ᠬᠡᠪᠯᠡᠯ ᠤᠨ 27 ᠮᠣᠩᠭᠣᠯ ᠬᠡᠯᠡ ᠵᠣᠬᠢᠶᠠᠯ ᠤᠨ ᠰᠤᠳᠤᠯᠤᠯ ᠤᠨ ᠬᠡᠪᠯᠡᠯ ᠪᠣᠯᠤᠨ᠎ᠠ ᠃
ᠤᠨ ᠮᠣᠩᠭᠣᠯ ᠬᠡᠯᠡ ᠵᠣᠬᠢᠶᠠᠯ ᠤᠨ ᠰᠤᠳᠤᠯᠤᠯ ᠤᠨ 1966 ᠣᠨ ᠤ 《 ᠮᠣᠩᠭᠣᠯ 》
1939 ᠣᠨ ᠤ ᠮᠣᠩᠭᠣᠯ ᠬᠡᠯᠡ ᠵᠣᠬᠢᠶᠠᠯ ᠤᠨ ᠰᠤᠳᠤᠯᠤᠯ ᠤᠨ ᠬᠡᠪᠯᠡᠯ ᠤᠨ ᠰᠤᠳᠤᠯᠤᠯ
ᠣᠨ ᠤ ᠮᠣᠩᠭᠣᠯ ᠬᠡᠯᠡ ᠵᠣᠬᠢᠶᠠᠯ ᠤᠨ ᠰᠤᠳᠤᠯᠤᠯ ᠤᠨ ᠬᠡᠪᠯᠡᠯ 》 [69]
ᠮᠣᠩᠭᠣᠯ ᠬᠡᠯᠡ ᠵᠣᠬᠢᠶᠠᠯ ᠤᠨ ᠰᠤᠳᠤᠯᠤᠯ ᠤᠨ ᠬᠡᠪᠯᠡᠯ ᠃ 1939
ᠮᠣᠩᠭᠣᠯ ᠬᠡᠯᠡ ᠵᠣᠬᠢᠶᠠᠯ ᠤᠨ ᠰᠤᠳᠤᠯᠤᠯ 》 ᠣᠨ ᠤ 《 ᠮᠣᠩᠭᠣᠯ
ᠰᠤᠳᠤᠯᠤᠯ ᠤᠨ ᠮᠣᠩᠭᠣᠯ ᠬᠡᠯᠡ 》 (1968) ᠣᠨ ᠤ ᠬᠡᠪᠯᠡᠯ ᠪᠣᠯᠤᠨ᠎ᠠ ᠃ ᠮᠣᠩᠭᠣᠯ ᠤᠨ
ᠮᠣᠩᠭᠣᠯ ᠬᠡᠯᠡ ᠵᠣᠬᠢᠶᠠᠯ ᠤᠨ ᠰᠤᠳᠤᠯᠤᠯ ᠤᠨ 《 ᠮᠣᠩᠭᠣᠯ 》 ᠤᠨ 《 ᠮᠣᠩᠭᠣᠯ
ᠣᠨ ᠤ ᠮᠣᠩᠭᠣᠯ ᠬᠡᠯᠡ ᠵᠣᠬᠢᠶᠠᠯ ᠤᠨ ᠰᠤᠳᠤᠯᠤᠯ ᠤᠨ ᠬᠡᠪᠯᠡᠯ ᠤᠨ

16. ᠮᠣᠩᠭᠣᠯ ᠤᠨ ᠰᠤᠳᠤᠯᠤᠯ — ᠮᠣᠩᠭᠣᠯ ᠬᠡᠯᠡ ᠵᠣᠬᠢᠶᠠᠯ ᠤᠨ ᠰᠤᠳᠤᠯᠤᠯ 1966
ᠤᠨ ᠪᠠᠢᠭᠤᠯᠤᠯ ᠤᠨ ᠮᠣᠩᠭᠣᠯ ᠬᠡᠯᠡ ᠵᠣᠬᠢᠶᠠᠯ ᠤᠨ ᠰᠤᠳᠤᠯᠤᠯ ᠪᠣᠯᠤᠨ᠎ᠠ ᠃
ᠬᠡᠪᠯᠡᠯ ᠮᠣᠩᠭᠣᠯ ᠬᠡᠯᠡ 1966 ᠣᠨ ᠤ ᠬᠡᠪᠯᠡᠯ ᠤᠨ ᠰᠤᠳᠤᠯᠤᠯ ᠤᠨ ᠬᠡᠪᠯᠡᠯ
ᠮᠣᠩᠭᠣᠯ ᠃ ᠮᠣᠩᠭᠣᠯ ᠬᠡᠯᠡ ᠵᠣᠬᠢᠶᠠᠯ ᠤᠨ ᠰᠤᠳᠤᠯᠤᠯ ᠤᠨ ᠬᠡᠪᠯᠡᠯ ᠃ ᠮᠣᠩᠭᠣᠯ
ᠣᠨ ᠤ ᠮᠣᠩᠭᠣᠯ ᠤᠨ ᠰᠤᠳᠤᠯᠤᠯ 1895 ᠣᠨ ᠤ ᠬᠡᠪᠯᠡᠯ ᠃ ᠮᠣᠩᠭᠣᠯ ᠬᠡᠯᠡ ᠃ ᠮᠣᠩᠭᠣᠯ
ᠮᠣᠩᠭᠣᠯ ᠬᠡᠯᠡ ᠵᠣᠬᠢᠶᠠᠯ ᠤᠨ ᠰᠤᠳᠤᠯᠤᠯ ᠤᠨ ᠬᠡᠪᠯᠡᠯ ᠃ ᠮᠣᠩᠭᠣᠯ ᠬᠡᠯᠡ
ᠤᠨ ᠮᠣᠩᠭᠣᠯ ᠬᠡᠯᠡ ᠵᠣᠬᠢᠶᠠᠯ ᠤᠨ ᠰᠤᠳᠤᠯᠤᠯ 》 [68] ᠬᠡᠪᠯᠡᠯ ᠤᠨ 《 ᠮᠣᠩᠭᠣᠯ 》
ᠮᠣᠩᠭᠣᠯ ᠬᠡᠯᠡ ᠵᠣᠬᠢᠶᠠᠯ 〈 ᠣᠨ ᠤ 20 ᠮᠣᠩᠭᠣᠯ ᠬᠡᠯᠡ ᠵᠣᠬᠢᠶᠠᠯ ᠤᠨ ᠰᠤᠳᠤᠯᠤᠯ
ᠮᠣᠩᠭᠣᠯ ᠬᠡᠯᠡ ᠵᠣᠬᠢᠶᠠᠯ ᠃ ᠃ ᠃ ᠃ ᠃ 〈 ᠮᠣᠩᠭᠣᠯ ᠬᠡᠯᠡ ᠵᠣᠬᠢᠶᠠᠯ ᠤᠨ ᠰᠤᠳᠤᠯᠤᠯ
[67] ᠣᠨ ᠤ ᠰᠤᠳᠤᠯᠤᠯ ᠤᠨ 《 ᠮᠣᠩᠭᠣᠯ ᠬᠡᠯᠡ 10 ᠮᠣᠩᠭᠣᠯ ᠬᠡᠯᠡ ᠵᠣᠬᠢᠶᠠᠯ 》
ᠰᠤᠳᠤᠯᠤᠯ ᠃ ᠮᠣᠩᠭᠣᠯ ᠃ ᠮᠣᠩᠭᠣᠯ ᠃ 1895 ᠣᠨ ᠤ ᠮᠣᠩᠭᠣᠯ ᠬᠡᠯᠡ ᠵᠣᠬᠢᠶᠠᠯ ᠤᠨ
ᠣᠨ ᠤ 《 ᠮᠣᠩᠭᠣᠯ ᠬᠡᠯᠡ ᠵᠣᠬᠢᠶᠠᠯ ᠤᠨ ᠰᠤᠳᠤᠯᠤᠯ ᠤᠨ 〈 ᠮᠣᠩᠭᠣᠯ 〉 ᠬᠡᠪᠯᠡᠯ ᠤᠨ

[illegible]

19. ᠪᠠᠶᠢᠭᠤᠯᠤᠯᠲᠠ ᠶᠢᠨ ᠰᠢᠨᠵᠢᠯᠡᠬᠦ — ᠲᠣᠮᠢᠶᠠᠨ ᠪᠠᠶᠢᠭᠤᠯᠤᠯᠲᠠ ᠶᠢᠨ
ᠰᠢᠨᠵᠢᠯᠡᠬᠦ 《ᠲᠣᠯᠢ》 ᠶᠢᠨ 《ᠪᠣᠯᠤᠨ ᠠᠯᠳᠠᠷ ᠲᠣᠮᠢᠶ᠎ᠠ ᠰᠤᠷᠤᠭ》 ᠭᠡᠬᠦ ᠪᠢᠴᠢᠭ ᠦ
1976 ᠣᠨ ᠳᠤ ᠬᠡᠪᠯᠡᠭᠳᠡᠭᠰᠡᠨ ᠨᠣᠶᠠᠯᠠᠯᠲᠠ :: 《ᠮᠣᠩᠭᠣᠯ ᠬᠡᠯᠡᠨ ᠮᠣᠩᠭᠣᠯ
ᠰᠢᠨᠵᠢᠯᠡᠬᠦ》 ᠭᠡᠵᠦ ᠨᠡᠷᠡ ᠶᠢᠨ 《ᠮᠣᠩᠭᠣᠯ ᠮᠣᠩᠭᠣᠯ ᠶᠢᠨ ᠲᠣᠯᠢ ᠶᠢᠨ ᠬᠡᠯᠡ ᠬᠡᠯᠡᠬᠦ
ᠮᠣᠩᠭᠣᠯ》 ᠭᠡᠵᠦ ᠭᠠᠷᠴᠠᠭ ᠤᠨ ᠬᠣᠶᠠᠷ ᠤᠨ ᠰᠢᠨᠵᠢᠯᠡᠬᠦ 《ᠰᠢᠨᠵᠢᠯᠡᠬᠦ ᠬᠡᠯᠡᠨ ᠮᠣᠩᠭᠣᠯ ᠬᠡᠯᠡ
ᠮᠣᠩᠭᠣᠯ ᠤᠨ ᠬᠡᠯᠡᠨ ᠪᠢᠴᠢᠭ ᠤᠨ ᠰᠢᠨᠵᠢᠯᠡᠬᠦ ᠤ ᠮᠣᠩᠭᠣᠯ ᠪᠢᠴᠢᠭᠯᠡᠯ ᠬᠡᠯᠡ ᠶᠢᠨ
ᠲᠣᠯᠢ ᠶᠢᠨ ᠪᠡᠷ · ᠮᠣᠩᠭᠣᠯ ᠶᠢᠨ ᠲᠣᠭᠲᠠᠭᠠᠯ ᠮᠣᠩᠭᠣᠯ ᠤᠨ ᠲᠣᠯᠢ ᠬᠡᠯᠡ ᠶᠢᠨ 〈
ᠲᠣᠯᠢᠶᠠᠯᠠᠯ 〉 ᠨᠡᠷᠡᠲᠦ ᠤᠨ ᠲᠣᠯᠢ ᠪᠢᠴᠢᠭᠯᠡᠯ ᠶᠢᠨ ᠮᠣᠩᠭᠣᠯ 73 ᠳᠡᠪᠲᠡᠷ · 1899
ᠣᠨ ᠳᠤ ᠬᠡᠪᠯᠡᠭᠰᠡᠨ · ᠰᠢᠨᠵᠢᠯᠡᠬᠦ ᠪᠢᠴᠢᠭ ᠰᠤᠷ 》〔74〕 ᠭᠡᠵᠦ ᠨᠣᠶᠠᠯᠠᠯᠲᠠ ᠪᠢᠴᠢᠭᠯᠡᠯ
ᠨᠡᠷᠡ ᠶᠢᠨ 《ᠲᠣᠯᠢ》 ᠮᠣᠩᠭᠣᠯ ᠲᠣᠮᠢᠶ᠎ᠠ ᠶᠢᠨ 《〈ᠪᠣᠯᠤᠨ ᠠᠯᠳᠠᠷ ᠲᠣᠮᠢᠶ᠎ᠠ ᠰᠤᠷᠤᠭ〉 ᠭᠡᠵᠦ
ᠮᠠᠨ ᠬᠡᠯᠡᠬᠦ ᠶᠢᠨ ᠠ · ᠰᠢᠨᠵᠢᠯᠡᠬᠦ ᠨᠡᠷᠡ ᠲᠣᠮᠢᠶ᠎ᠠ ᠲᠣᠭᠲᠠᠭᠠᠯ ᠤᠨ ᠪᠠᠶᠢᠭᠤᠯᠤᠯᠲᠠ ᠶᠢᠨ
ᠨᠣᠶᠠᠨ ᠤᠨ ᠬᠦᠮᠦᠨ ᠦ ᠰᠤᠷᠭᠠᠭᠤᠯᠢ ᠶᠢᠨ ᠰᠢᠨᠵᠢᠯᠡᠬᠦ ᠪᠢᠴᠢᠭᠯᠡᠯ ᠮᠣᠩᠭᠣᠯ ᠬᠡᠯᠡ ᠬᠡᠯᠡᠬᠦ ᠶᠢᠨ
ᠰᠣᠶᠣᠯ ᠮᠣᠩᠭᠣᠯ ᠬᠡᠯᠡᠯᠲᠡ · ᠨᠡᠷᠡ ᠮᠣᠩᠭᠣᠯ ᠤᠨ ᠨᠣᠮᠣᠯᠠᠭᠴᠢ ᠶᠢᠨ ᠰᠤᠷᠭᠠᠭᠤᠯᠢ ᠶᠢᠨ ᠰᠣᠶᠣᠯ ᠪᠢᠴᠢᠭᠯᠡᠯ
ᠮᠣᠩᠭᠣᠯ ᠲᠣᠮᠢᠶ᠎ᠠ ᠭᠣᠯ ᠤᠨ ᠪᠠᠶᠢᠭᠤᠯᠤᠯᠲᠠ ᠪᠢᠴᠢᠭᠯᠡᠯ ᠶᠢᠨ ᠮᠣᠩᠭᠣᠯ ᠲᠣᠯᠢ ᠶᠢᠨ 〈 ᠰᠢᠨ
ᠰᠢᠨᠵᠢᠯᠡᠯ 〉 · ᠮᠣᠩᠭᠣᠯ ᠶᠢᠨ 〈 ᠲᠣᠯᠢ 〉 ᠶᠢᠨ ᠪᠠᠶᠢᠭᠤᠯᠤᠯᠲᠠ ᠪᠢᠴᠢᠭᠯᠡᠯ ᠨᠣᠶᠠᠨ ᠨᠡᠷᠡ ᠬᠡᠯᠡ
ᠨᠡᠷᠡᠲᠦ ᠶᠢᠨ ᠮᠠᠨ ᠬᠡᠯᠡᠬᠦ ᠨᠡᠷᠡ ᠲᠣᠮᠢᠶ᠎ᠠ ᠪᠢᠴᠢᠭᠯᠡᠯ ᠶᠢᠨ 》〔75〕 ᠭᠡᠵᠦ ᠲᠡᠮᠳᠡᠭᠯᠡᠭᠰᠡᠨ :: ᠡᠨᠡᠬᠦ
ᠮᠣᠩᠭᠣᠯ ᠨᠡᠷᠡ ᠨᠣᠶᠠᠨ ᠳᠤ ᠪᠠᠶᠢᠭᠤᠯᠤᠯᠲᠠ ᠶᠢᠨ ᠰᠢᠨᠵᠢᠯᠡᠬᠦ ᠪᠢᠴᠢᠭᠯᠡᠯ ᠲᠣᠮᠢᠶ᠎ᠠ ᠶᠢᠨ
ᠰᠣᠶᠣᠯ ᠬᠡᠯᠡᠬᠦ ᠶᠢᠨ ᠪᠠᠷ ᠨᠣᠶᠠᠨ ᠲᠠᠢ · 1899 ᠣᠨ ᠳᠤ ᠬᠡᠪᠯᠡᠭᠰᠡᠨ · ᠨᠡᠷᠡᠲᠦ ·
ᠰᠢᠨᠵᠢᠯᠡᠬᠦ ᠰᠤᠷᠤᠭ ᠪᠢᠴᠢᠭ ᠪᠢᠴᠢᠭᠯᠡᠯ ᠪᠢᠴᠢᠭᠯᠡᠯ 1976 ᠣᠨ ᠳᠤ 《ᠲᠣᠯᠢ》
ᠨᠣᠶᠠᠯᠠᠯᠲᠠ ᠪᠢᠴᠢᠭᠯᠡᠯ ᠨᠡᠷᠡ ᠨᠣᠶᠠᠨ ᠨᠡᠷᠡᠲᠦ ᠲᠣᠯᠢ ᠶᠢᠨ ᠲᠠᠢ 1899 — 1976
ᠣᠨ ᠤ ᠰᠢᠨᠵᠢᠯᠡᠬᠦ ᠨᠣᠶᠠᠯᠠᠯᠲᠠ ᠪᠢᠴᠢᠭᠯᠡᠯ ᠪᠢᠴᠢᠭᠯᠡᠯ ᠪᠢᠴᠢᠭᠯᠡᠯ 《ᠲᠣᠯᠢ》 ᠨᠡᠷᠡ ᠬᠡᠯᠡ
ᠲᠣᠮᠢᠶᠠᠯᠠᠯ ᠲᠣᠯᠢᠶᠠᠯᠠᠯ ᠭᠡᠵᠦ ᠶᠢ ᠨᠣᠶᠠᠯᠠᠭᠰᠠᠨ ᠪᠣᠯᠤᠨ᠎ᠠ ::
20. ᠨᠠᠮᠵᠢᠯ ᠤᠨ ᠲᠣᠪᠴᠢ — ᠰᠤᠳᠤᠷᠴᠢ ᠨᠠᠮᠵᠢᠯ ᠤᠨ ᠲᠣᠪᠴᠢ ᠪᠠ ᠲᠣᠪᠴᠢ ᠶᠢᠨ
ᠬᠣᠯᠪᠣᠭᠳᠠᠯ ᠲᠣᠭᠲᠠᠭᠠᠯ ᠤᠨ ᠰᠢᠨᠵᠢᠯᠡᠬᠦ ᠪᠢᠴᠢᠭᠯᠡᠯ ᠰᠤᠳᠤᠯᠭᠠᠨ ᠤ ᠨᠣᠶᠠᠯᠠᠯᠲᠠ 《ᠲᠣᠯᠢ》

ᠶᠢᠨ ᠰᠢᠮᠡᠨ ᠤ ᠨᠣᠮ ᠲᠣᠭᠲᠠᠭᠠᠯ ᠶᠢᠨ ᠪᠣᠯᠪᠠᠰᠤᠷᠠᠯ ᠪᠠᠷ ᠪᠢᠴᠢᠭᠯᠡᠯ ᠶᠢᠨ ᠪᠠᠷ ᠨᠣᠮ 《
ᠬᠦᠮᠦᠨ ᠪᠣᠯᠪᠠᠰᠤᠷᠠᠯ ᠬᠦᠮᠦᠵᠢᠯ ᠰᠤᠳᠤᠯᠭᠠᠨ 》 ᠭᠡᠵᠦ ᠨᠡᠷᠡ ᠶᠢᠨ 《 1972 ᠣᠨ ᠳᠤ
ᠲᠣᠭᠲᠠᠭᠠᠯ ᠶᠢᠨ ᠨᠣᠮ ᠨᠣᠶᠠᠯᠠᠯᠲᠠ ᠬᠡᠯᠡᠬᠦ 》 ᠭᠡᠵᠦ ᠨᠡᠷᠡ ᠲᠠᠢ 《 1972 ᠣᠨ ᠳᠤ
ᠪᠢᠴᠢᠭᠯᠡᠯ ᠬᠡᠯᠡᠨ ᠲᠠᠢ ᠲᠣᠭᠲᠠᠭᠠᠯ ᠤᠨ ᠬᠣᠯᠪᠣᠭᠳᠠᠯ ᠤ ᠪᠠᠷ ᠨᠣᠮ ᠲᠠᠢ ᠶᠢᠨ ᠪᠢᠴᠢᠭᠯᠡᠯ
ᠲᠠᠢ ᠶᠢᠨ ᠰᠢᠨᠵᠢᠯᠡᠬᠦ ᠶᠢᠨ ᠨᠡᠷᠡ 〈 ᠬᠦᠮᠦᠨ ᠪᠣᠯᠪᠠᠰᠤᠷᠠᠯ ᠬᠦᠮᠦᠵᠢᠯ ᠰᠤᠳᠤᠯᠭᠠᠨ 〉 · 〈 ᠰᠢᠨᠵᠢᠯᠡᠬᠦ
ᠪᠢᠴᠢᠭᠯᠡᠯ ᠬᠡᠯᠡ 〉 · 〈 ᠰᠢᠨᠵᠢᠯᠡᠬᠦ ᠰᠢᠨ ᠨᠡᠷᠡ · ᠨᠣᠶᠠᠨ ᠰᠢᠨ ᠪᠢᠴᠢᠭᠯᠡᠯ 〉 ᠭᠡᠵᠦ 〈
ᠲᠣᠯᠢ 〉 ᠶᠢᠨ ᠰᠢᠨᠵᠢᠯᠡᠬᠦ ᠪᠢᠴᠢᠭᠯᠡᠯ ᠤ ᠨᠣᠶᠠᠯᠠᠯᠲᠠ ᠳᠤ ᠪᠢᠴᠢᠭᠯᠡᠯ ᠬᠣᠯᠪᠣᠭᠳᠠᠯ ᠰᠤᠷ 》
〔76〕 ᠭᠡᠵᠦ ᠨᠣᠶᠠᠯᠠᠯᠲᠠ :: ᠡᠨᠡ ᠦ ᠨᠡᠷᠡ ᠶᠢᠨ ᠨᠣᠮ 《 ᠬᠦᠮᠦᠨ ᠪᠣᠯᠪᠠᠰᠤᠷᠠᠯ ᠬᠦᠮᠦᠵᠢᠯ
ᠰᠤᠳᠤᠯᠭᠠᠨ 》 ᠭᠡᠵᠦ ᠨᠡᠷᠡ ᠶᠢᠨ 《 ᠨᠡᠷᠡ ᠬᠦᠮᠦᠨ ᠶᠢᠨ ᠲᠣᠭᠲᠠᠭᠠᠯ ᠤᠨ ᠨᠣᠮ ᠨᠣᠶᠠᠯᠠᠯ
ᠲᠣᠯᠢ 》 ᠭᠡᠵᠦ ᠭᠠᠷᠴᠠᠭ ᠲᠠᠢ 《 ᠪᠢᠴᠢᠭᠯᠡᠯ ᠬᠦᠮᠦᠨ ᠤ ᠰᠢᠨᠵᠢᠯᠡᠬᠦ ᠪᠢᠴᠢᠭᠯᠡᠯ ᠲᠠᠢ
ᠰᠢᠨᠵᠢᠯᠡᠬᠦ · 1921 ᠣᠨ ᠳᠤ ᠨᠣᠶᠠᠯᠠᠭᠰᠠᠨ 》 ᠭᠡᠵᠦ ᠨᠣᠶᠠᠯᠠᠯᠲᠠ ᠪᠢᠴᠢᠭᠯᠡᠯ ᠲᠣᠭᠲᠠᠭᠠᠯ
ᠪᠢᠴᠢᠭᠯᠡᠯ ᠨᠣᠮ 《 〈 ᠰᠢᠨᠵᠢᠯᠡᠬᠦ ᠰᠢᠨ ᠨᠡᠷᠡ ᠨᠣᠶᠠᠨ ᠰᠢᠨ ᠪᠢᠴᠢᠭᠯᠡᠯ 〉 · 〈 ᠰᠢᠨᠵᠢᠯᠡᠬᠦ
ᠪᠢᠴᠢᠭᠯᠡᠯ ᠬᠡᠯᠡ 〉 · 〈 ᠬᠦᠮᠦᠨ ᠪᠣᠯᠪᠠᠰᠤᠷᠠᠯ ᠬᠦᠮᠦᠵᠢᠯ ᠰᠤᠳᠤᠯᠭᠠᠨ 〉 ᠭᠡᠵᠦ ᠨᠡᠷᠡ 〈 ᠲᠣᠯᠢ 〉
ᠶᠢᠨ ᠨᠣᠶᠠᠯᠠᠯᠲᠠ ᠶᠢᠨ ᠰᠢᠨᠵᠢᠯᠡᠬᠦ ᠪᠢᠴᠢᠭᠯᠡᠯ ᠤ ᠨᠡᠷᠡ ᠪᠢᠴᠢᠭᠯᠡᠯ ᠶᠢᠨ ᠲᠣᠭᠲᠠᠭᠠᠯ ᠭᠡᠵᠦ ᠲᠣᠭᠲᠠᠭᠠᠯ ᠶᠢᠨ
ᠨᠡᠷᠡᠲᠦ ᠲᠣᠭᠲᠠᠭᠠᠯ ᠪᠢᠴᠢᠭᠯᠡᠯ ᠶᠢᠨ ᠨᠡᠷᠡ ᠲᠣᠮᠢᠶ᠎ᠠ · ᠨᠡᠷᠡᠲᠦ ᠰᠢᠨᠵᠢᠯᠡᠬᠦ ᠶᠢᠨ ᠲᠣᠭᠲᠠᠭᠠᠯ ᠶᠢᠨ
ᠲᠣᠭᠲᠠᠭᠠᠯ ᠨᠠ ᠨᠡᠷᠡ ᠨᠣᠶᠠᠨ :: ᠨᠡᠷᠡ 1952 ᠣᠨ · ᠲᠣᠭᠲᠠᠭᠠᠯ 1961 ᠣᠨ ᠤ
ᠨᠡᠷᠡᠲᠦ ᠨᠣᠮ ᠨᠣᠮ ᠨᠡᠷᠡ ᠪᠢᠴᠢᠭᠯᠡᠯ ᠭᠡᠵᠦ :: ᠰᠢ · ᠨᠡᠷᠡ ᠨᠣᠶᠠᠨ ᠪᠣᠯ ᠰᠤᠷ ᠨᠠ
ᠨᠡᠷᠡᠲᠦ ᠲᠣᠭᠲᠠᠭᠠᠯ ᠪᠢᠴᠢᠭᠯᠡᠯ 》〔77〕 ᠭᠡᠭᠰᠡᠨ ᠨᠣᠶᠠᠯᠠᠯᠲᠠ :: ᠡᠨᠡ 《 ᠰᠢᠨᠵᠢᠯᠡᠬᠦ ᠶᠢᠨ
ᠨᠡᠷᠡ ᠪᠢᠴᠢᠭ ᠤᠨ ᠭᠠᠷᠴᠠᠭ ᠤ ᠨᠣᠮᠣᠯᠠᠯ (ᠮᠣᠩᠭᠣᠯ ᠤᠨ ᠨᠣᠶᠠᠯᠠᠯᠲᠠ) 》 ᠭᠡᠵᠦ ᠨᠡᠷᠡ ᠳᠤ ᠰᠢᠨᠵᠢᠯᠡᠬᠦ
ᠶᠢᠨ ᠨᠡᠷᠡ ᠶᠢᠨ ᠨᠣᠮ 《 1921 ᠣᠨ ᠤ 3 ᠰᠠᠷ᠎ᠠ ᠶᠢᠨ 1 ᠳᠦ ᠪᠢᠴᠢᠭᠯᠡᠯ ᠲᠣᠭᠲᠠᠭᠠᠯ ᠤᠨ
ᠨᠡᠷᠡᠲᠦ ᠪᠢᠴᠢᠭᠯᠡᠯ ᠲᠣᠭᠲᠠᠭᠠᠯ ᠤ ᠨᠡᠷᠡ ᠶᠢᠨ 7 ᠪᠣᠯᠤᠨ ᠪᠣᠯ ᠤᠨ ᠲᠣᠭᠲᠠᠭᠠᠯ ᠨᠡᠷᠡ ᠰᠢᠨᠵᠢᠯᠡᠬᠦ ᠶᠢᠨ
ᠭᠡᠵᠦ ᠶᠢᠨ ᠲᠣᠭᠲᠠᠭᠠᠯ ᠤᠨ ᠰᠢᠨᠵᠢᠯᠡᠬᠦ ᠳᠤ ᠨᠣᠶᠠᠯᠠᠯᠲᠠ :: ᠪᠣᠯᠤᠨ ᠨᠡᠷᠡ ᠨᠡᠷᠡ ᠪᠣᠯ ᠨᠡᠷᠡᠲᠦ ᠨᠡᠷᠡ
ᠨᠡᠷᠡᠲᠦ ᠪᠢᠴᠢᠭᠯᠡᠯ ᠪᠢᠴᠢᠭᠯᠡᠯ ᠪᠣᠯᠤᠨ ᠨᠡᠷᠡ ᠪᠣᠯ ᠨᠣᠮ ᠰᠢᠨᠵᠢᠯᠡᠬᠦ ᠭᠡᠵᠦ ᠨᠣᠶᠠᠯᠠᠯᠲᠠ ᠪᠢᠴᠢᠭᠯᠡᠯ ᠪᠢ
ᠨᠡᠷᠡᠲᠦ ᠲᠣᠭᠲᠠᠭᠠᠯ ᠤᠨ ᠨᠡᠷᠡ ᠨᠡᠷᠡᠲᠦ ᠨᠣᠮ ᠰᠤᠷ ᠲᠣᠭᠲᠠᠭᠠᠯ · ᠨᠡᠷᠡ ᠲᠣᠭᠲᠠᠭᠠᠯ ᠶᠢᠨ

[illegible]

ᠠᠷᠠᠳ ᠤᠨ ᠨᠡᠢᠲᠡᠯᠡᠪᠡ ᠬᠡᠪᠯᠡᠯ ᠪᠠᠷ ᠪᠣᠯᠤᠨ ᠪᠦᠲᠦᠭᠡᠯ · ᠨᠡᠢᠲᠡᠮ ᠤᠨ ᠰᠣᠨᠢᠨ ᠭᠠᠷᠴᠠᠭ ᠳᠤ ᠨᠡᠢᠲᠡᠯᠡᠭᠰᠡᠨ ᠣᠷᠴᠢᠭᠤᠯᠭ᠎ᠠ ᠶᠢᠨ ᠰᠡᠳᠬᠦᠯ ᠦᠨ 1932 ᠣᠨ ᠳᠤ ᠬᠡᠪᠯᠡᠭᠰᠡᠨ ᠪᠦᠲᠦᠭᠡᠯ ᠪᠢᠯᠡ 〉 ᠭᠡᠳᠡᠭ ᠬᠡᠮᠡᠨ ᠡ ᠲᠡᠮᠳᠡᠭ 》〔81〕 ᠭᠡᠵᠦ ᠲᠡᠮᠳᠡᠭᠯᠡᠵᠡᠢ ᠃ ᠡᠨᠡ ᠨᠢ ᠡᠭᠦᠨ ᠢ ᠬᠡᠪᠯᠡᠭᠰᠡᠨ ᠃ ᠡᠮᠦᠨ᠎ᠡ ᠨᠡᠢᠲᠡᠮ ᠤᠨ ᠰᠣᠨᠢᠨ ᠭᠡᠳᠡᠭ ᠪᠢᠴᠢᠭ ᠨᠢ 〈 ᠮᠣᠩᠭᠣᠯ ᠬᠡᠯᠡ ᠣᠷᠴᠢᠭᠤᠯᠤᠭᠰᠠᠨ ᠳᠤ 《 1932 ᠣᠨ ᠳᠤ ᠪᠦᠲᠦᠭᠡᠯ ᠠᠷᠠᠳ ᠤᠨ ᠨᠡᠢᠲᠡᠯᠡᠪᠡ ᠬᠡᠪᠯᠡᠯ ᠶᠢᠨ ᠨᠡᠢᠲᠡᠮ ᠳᠤ ᠨᠢᠭᠡ ᠤᠨ 《 ᠡᠷᠬᠡ ᠡᠳᠦᠷ ᠶᠢᠨ ᠣᠷᠴᠢᠭᠤᠯᠤᠭᠴᠢ ᠤᠨ ᠳᠡᠭᠡᠷ᠎ᠡ ᠳᠡᠭᠡᠳᠦ ᠨᠣᠮ 》 ᠭᠡᠵᠦ ᠭᠠᠷᠴᠠᠭ ᠳᠤ ᠳᠡᠭᠡᠳᠦ ᠨᠡᠢᠲᠡ ᠤᠨ ᠳᠡᠭᠡᠷ᠎ᠡ 《 ᠡᠷᠳᠡᠮ ᠡᠳᠦᠷ ᠡᠷᠬᠡᠲᠡᠢ ᠰᠤᠷᠭᠠᠭᠤᠯᠢ 》 ᠭᠡᠳᠡᠭ ᠤᠨ 《 ᠮᠣᠩᠭᠣᠯ ᠪᠢᠴᠢᠭ ᠣᠷᠴᠢᠭᠤᠯᠭ᠎ᠠ ᠪᠢᠯᠡ 》 ᠭᠡᠳᠡᠭ ᠪᠠᠢᠢᠭᠰᠠᠨ ᠢ ᠲᠡᠮᠳᠡᠭᠯᠡᠨ ᠪᠢᠴᠢᠭᠰᠡᠨ ᠡᠮᠦᠨᠡᠭᠰᠡᠨ ᠃

23. ᠣᠷᠴᠢᠭᠤᠯᠭ᠎ᠠ ᠶᠢᠨ ᠰᠤᠳᠤᠯᠤᠯ — ᠨᠢᠭᠡᠳᠦᠭᠡᠷ ᠣᠷᠴᠢᠭᠤᠯᠭ᠎ᠠ ᠶᠢᠨ ᠰᠤᠳᠤᠯᠤᠯ 《 ᠲᠡᠦᠬᠡ 》 ᠪᠠᠢ᠌ᠨ᠎ᠠ ᠃

ᠪᠠᠢᠢᠭᠠᠯ · ᠡᠰᠡᠭ ᠰᠢᠨᠵᠢᠯᠡᠬᠦ ᠠᠷᠠᠳ ᠤᠨ ᠰᠢᠨᠵᠢᠯᠡᠬᠦ ᠨᠡᠢᠲᠡ ᠶᠢᠨ ᠰᠤᠳᠤᠯᠤᠭᠰᠠᠨ ᠪᠠᠢᠢᠭᠠᠯ ᠪᠡᠷ ᠡᠷᠬᠢᠮᠰᠡᠭ ᠶᠠᠭᠤ ᠪᠢᠴᠢᠭ 1902 — 1971 ᠣᠨ ᠤ ᠰᠤᠳᠤᠯᠤᠭᠴᠢ ᠡᠷᠳᠡᠮᠲᠡᠨ ᠡᠷᠳᠡᠮ ᠨᠡᠢᠲᠡᠮ ᠪᠢᠴᠢᠭ 》 ᠬᠡᠯᠡᠬᠦ ᠭᠡᠳᠡᠭ ᠭᠠᠷᠴᠠᠭ ᠭᠡᠳᠡᠭᠰᠡᠨ ᠪᠠᠢᠢᠭᠠᠯ ᠪᠠᠢ᠌ᠨ᠎ᠠ ᠃ ᠡᠨᠡ ᠭᠡᠷᠡᠭ ᠰᠢᠨ᠎ᠡ 》 · 《 ᠪᠢᠴᠢᠭᠲᠡᠢ 》 · 《 ᠰᠢᠨᠵᠢᠯᠡᠬᠦ ᠰᠢᠨ᠎ᠡ 》 · 《 ᠰᠢᠨ ᠰᠢᠨᠵᠢᠯᠡᠭᠴᠢ 》 · 《 ᠡᠷᠳᠡᠮ ᠳᠤ ᠲᠡᠦᠬᠡᠴᠢ ᠰᠢᠨ᠎ᠡ ᠶᠢᠨ ᠪᠦᠲᠦᠭᠡᠯ 《 ᠲᠡᠦᠬᠡ 》 ᠬᠡᠮᠡᠨ ᠨᠣᠮᠤᠨ 《 ᠡᠮᠴᠢ ᠡᠷᠳᠡᠮᠲᠡᠨ ᠭᠠᠷᠴᠠᠭ ᠮᠡᠳᠡᠨ᠎ᠡ 》〔80〕 ᠭᠡᠵᠦ ᠡᠮᠦᠨ ᠡᠮᠦᠨ ᠲᠡᠮᠳᠡᠭᠯᠡᠵᠡᠢ ᠃ ᠡᠨᠡ ᠨᠢ ᠬᠡᠮᠡᠨ ᠡᠨᠡ ᠡᠭᠦᠨ ᠡᠴᠡ ᠲᠡᠮᠳᠡᠭᠯᠡᠭᠰᠡᠨ · ᠨᠡᠢᠲᠡᠮᠡᠯ ᠡᠨᠡ ᠤᠨ ᠬᠡ ᠡᠭᠡ ᠪᠢᠴᠢᠭ ᠡᠨᠡᠭᠡᠨ ᠰᠢᠨ᠎ᠡ ᠭᠠᠷᠤᠭ ᠡᠭᠦᠨ · ᠰᠢᠨᠵᠢᠯᠡᠬᠦ ᠶᠢᠨ ᠬᠡᠪᠯᠡᠭᠰᠡᠨ ᠭᠠᠷᠴᠠᠭ ᠪᠠᠢᠢᠭᠠᠯ ᠲᠠᠢ ᠃ ᠬᠡᠪᠯᠡᠭᠰᠡᠨ ᠭᠠᠷᠴᠠᠭ ᠡᠷᠬᠡᠲᠡᠢ ᠃ ᠡᠭᠦᠨ ᠦ ᠪᠢᠴᠢᠭᠰᠡᠨ ᠲᠡᠦᠬᠡ ᠪᠢᠴᠢᠭ 〈 ᠬᠡᠨ ᠤ ᠡᠮᠡ ᠨᠡᠢᠲᠡᠮᠡᠯ ᠰᠢᠨᠵᠢᠯᠡᠬᠦ ᠰᠢᠨᠵᠢᠯᠡᠭᠴᠢ 〉 · 〈 ᠡᠷᠳᠡᠮ ᠡᠷᠬᠡᠲᠡᠢ ᠪᠢᠴᠢᠭ 〉 ᠭᠡᠳᠡᠭ ᠬᠡᠪᠯᠡᠯ ᠡᠮᠦᠨᠡᠭ ᠤ ᠡᠮᠦᠨ ᠡᠮᠦᠨ ᠲᠡᠦᠬᠡᠯᠡᠭᠰᠡᠨ ᠰᠢᠨᠵᠢᠯᠡᠭᠰᠡᠨ ᠰᠢᠨ᠎ᠡ 〉 ᠬᠡᠮᠡᠨ ᠨᠡᠢᠲᠡᠮ ᠤᠨ ᠬᠡᠪᠯᠡᠭᠳᠡᠭᠰᠡᠨ ᠭᠠᠷᠴᠠᠭ ᠡᠮᠦᠨᠡᠭᠰᠡᠨ ᠪᠠᠢ 〈 ᠰᠢᠨ ᠡᠷᠳᠡᠮ ᠬᠡᠪᠯᠡᠯ ᠰᠢᠨᠵᠢᠯᠡᠭᠰᠡᠨ ᠲᠡᠮᠳᠡᠭ ᠨᠡᠢᠲᠡ ᠶᠢᠨ ᠡᠨᠡ ᠰᠢᠨ᠎ᠡ ᠲᠡᠮᠳᠡᠭᠯᠡᠭᠰᠡᠨ ᠪᠠᠢ 〈 ᠪᠢᠴᠢᠭᠲᠡᠢ 〉 · 〈 ᠡᠷᠳᠡᠮᠲᠡᠨ ᠡᠮᠦᠨ ᠰᠢᠨ᠎ᠡ 〉 · 〈 ᠮᠣᠩᠭᠣᠯ ᠪᠢᠴᠢᠭ ᠲᠡᠦᠬᠡ 〉 ᠭᠡᠷᠡᠭ ᠡᠮᠦᠨ ᠭᠠᠷᠴᠠᠭ ᠮᠡᠳᠡᠨ ᠡᠮᠦᠨ ᠤ ᠡᠨᠡ ᠲᠡᠮᠳᠡᠭᠯᠡᠯ ᠳᠤ ᠰᠢᠨᠵᠢᠯᠡᠭᠰᠡᠨ ᠮᠡᠳᠡᠭᠡ ᠡᠮᠦᠨ ᠪᠠᠢ 《 ᠪ · ᠪᠢᠴᠢᠭᠲᠡᠢ 〈 ᠣᠷᠴᠢᠭᠤᠯᠤᠭᠰᠠᠨ ᠰᠢᠨ᠎ᠡ ᠠᠷᠠᠳ ᠤᠨ ᠲᠡᠦᠬᠡ ᠪᠢᠴᠢᠭ ᠤᠨ ᠶᠡᠬᠡ ᠪᠦᠲᠦᠭᠡᠯ ᠤᠨ ᠮᠡᠳᠡᠭᠡ ᠡᠷᠬᠡ ᠳᠤ ᠣᠷᠴᠢᠭᠤᠯᠤᠭᠰᠠᠨ ᠡᠮᠦᠨ ᠳᠤ 1905 ᠣᠨ ᠳᠤ ᠡᠮᠦᠨᠡᠭᠰᠡᠨ ᠬᠡᠪᠯᠡᠯ ᠳᠤ 《 ᠵᠢᠯ 71 · ᠬᠡᠰᠡᠭ · 1976 ᠣᠨ ᠳᠤ ᠲᠡᠮᠳᠡᠭᠯᠡᠭᠰᠡᠨ 》〔83〕 ᠭᠡᠳᠡᠭ ᠡᠮᠦᠨ 《 ᠲᠡᠦᠬᠡ 》 ᠤᠨ ᠮᠡᠳᠡᠭᠡ ᠢ ᠣᠷᠴᠢᠭᠤᠯᠤᠭᠰᠠᠨ ᠡᠮᠦᠨ ᠲᠡᠮᠳᠡᠭᠯᠡᠵᠡᠢ ᠃ ᠡᠷᠳᠡᠮ ᠡᠳᠦᠷ ᠪᠢᠴᠢᠭᠯᠡᠯ ᠳᠤ ᠬᠡᠪᠯᠡᠭᠰᠡᠨ ᠡᠷᠳᠡᠮ ᠡᠳᠦᠷ ᠰᠢᠨᠵᠢᠯᠡᠬᠦ ᠳᠤ ᠡᠮᠦᠨᠡᠭᠰᠡᠨ ᠲᠡᠢ 》 ᠨᠡᠢᠲᠡᠭᠡ ᠪᠠᠢᠢᠭᠠᠯ ᠪᠠᠢ᠌ᠨ᠎ᠠ · ᠰᠢᠨᠵᠢᠯᠡᠯ ᠡᠨᠡ ᠡᠷᠬᠢᠮ ᠢ ᠲᠡᠦᠨ ᠡᠭᠡ ᠶᠢᠨ ᠡᠮᠦᠨ ᠤᠨ ᠪᠠᠢ ᠭᠠᠷᠴᠠᠭ ᠮᠡᠳᠡᠨ ᠡᠮᠦᠨᠡᠭᠰᠡᠨ ᠲᠡᠢ ᠃ ᠡᠨᠡ ᠬᠡᠰᠡᠭ ᠳᠤ ᠪᠡ 10 ᠣᠷᠴᠢᠭᠤᠯᠤᠨ ᠡᠭᠡ — · ᠡᠮᠦᠨ ᠡᠨᠡ ᠨᠢ ᠲᠡᠦᠨ ᠭᠡᠳᠡᠭ ᠬᠡᠮᠡᠨ ᠪᠠᠢ ᠭᠠᠷᠴᠠᠭ ᠪᠠᠢᠢᠨ᠎ᠠ ᠃ ᠡᠨᠡ ᠨᠡᠢᠲᠡ ᠪᠠᠢᠢᠭᠠᠯ ᠲᠡᠢ ᠃ ᠡᠮᠦᠨ ᠢ ᠣᠷᠴᠢᠭᠤᠯᠤᠭᠰᠠᠨ ᠪᠠᠢᠢᠭᠰᠠᠨ ᠳᠤ · ᠨᠡᠢᠲᠡ ᠪᠢᠴᠢᠭ ᠡᠮᠦᠨ ᠡᠮᠦᠨᠡᠭᠰᠡᠨ ᠭᠠᠷᠴᠠᠭ ᠡᠮᠦᠨ ᠢ ᠨᠡᠢᠲᠡ ᠤ ᠨᠡᠢᠲᠡᠮ ᠤᠨ ᠪᠦᠲᠦᠭᠡᠯᠲᠡᠢ ᠡᠮᠦᠨ ᠭᠡᠳᠡᠭ ᠪᠢᠴᠢᠭ ᠲᠡᠦᠬᠡᠴᠢ ᠡᠮᠦᠨ ᠤᠨ ᠬᠡᠪᠯᠡᠭᠰᠡᠨ ᠤᠨ ᠡᠮᠦᠨ 《 · · · · 〈 ᠮᠣᠩᠭᠣᠯ ᠪᠢᠴᠢᠭ ᠲᠡᠦᠬᠡ ᠰᠢᠨ᠎ᠡ 〉 ᠪᠠᠢᠢᠭᠰᠠᠨ 》〔82〕 ᠭᠡᠵᠦ ᠃ 《 ᠡᠷᠳᠡᠮ ᠡᠷᠳᠡᠮᠲᠡᠨ ᠡᠷᠬᠡᠲᠡᠢ ᠰᠤᠷᠭᠠᠭᠤᠯᠢ 》 ᠭᠡᠳᠡᠭ ᠨᠡᠢᠲᠡ ᠳᠤ ᠲᠡᠮᠳᠡᠭ ᠤᠨ ᠪᠢᠴᠢᠭᠯᠡᠭᠰᠡᠨ ᠤᠨ ᠪᠢᠴᠢᠭ ᠶᠢᠨ № 335 ᠳᠤᠭᠠᠷ ᠡᠨᠡ ᠬᠡᠮᠡᠨ ᠰᠢᠨᠵᠢᠯᠡᠯ) · 1976 ᠣᠨ ᠳᠤ ᠣᠷᠴᠢᠭᠤᠯᠤᠨ ᠰᠢᠨᠵᠢᠯᠡᠭᠰᠡᠨ ᠳᠤ ᠪᠢᠴᠢᠭᠰᠡᠨ ᠡᠮᠦᠨ ᠃ ᠭᠡᠷᠡ ᠡᠭᠡ · ᠰᠢᠨᠵᠢᠯᠡᠭᠰᠡᠨ ᠡᠷᠬᠡ ᠨᠡᠢᠲᠡ ᠰᠢᠨ ᠠᠷᠠᠳ ᠤᠨ ᠡᠮᠦᠨ ᠵᠣᠬᠢᠶᠠᠯ ᠭᠠᠷᠤᠭ ᠤᠨ ᠶᠢᠨ ᠡᠷᠳᠡᠮ ᠪᠠᠢᠢᠭᠰᠠᠨ ᠶᠢᠨ ᠰᠢᠨᠵᠢᠯᠡᠭᠰᠡᠨ ᠡᠮᠦᠨ ᠤᠨ ᠬᠡᠪᠯᠡᠭᠰᠡᠨ ᠡᠮᠦᠨ (ᠵᠢᠯ 71 · ᠣᠷᠴᠢᠭᠤᠯᠤᠭᠰᠠᠨ ᠡᠮᠦᠨᠡᠭᠰᠡᠨ ᠪᠢᠴᠢᠭ 《 ᠲᠡᠦᠬᠡ ᠠᠷᠠᠳ ᠤᠨ ᠰᠢᠨ ᠡᠷᠬᠡ ᠨᠡᠢᠲᠡ ᠡᠮᠦᠨᠡᠭ ᠡᠮᠦᠨ ᠲᠡᠮᠳᠡᠭᠯᠡᠭᠰᠡᠨ 〈 ᠲᠡᠦᠬᠡ 〉 ᠤᠨ ᠮᠡᠳᠡᠭᠡ ᠤᠨ 》 ᠭᠡᠳᠡᠭ ᠮᠡᠳᠡᠭᠡᠯ ᠪᠢᠴᠢᠭ ᠡᠮᠦᠨᠡᠭᠰᠡᠨ ᠡᠮᠦᠨ ᠣᠷᠴᠢᠭᠤᠯᠤᠭᠰᠠᠨ 《 〈 ᠲᠡᠦᠬᠡ 〉 : ᠨᠡᠢᠲᠡᠯᠡᠯ ᠣᠷᠴᠢᠯ ᠤᠨ ᠨᠡᠢᠲᠡᠮ ᠮᠡᠳᠡᠭᠡ ᠢ ᠡᠮᠦᠨᠡᠭ ᠤᠨ ᠪᠢᠴᠢᠭᠯᠡᠭᠰᠡᠨ ᠶᠢᠨ ᠵᠣᠬᠢᠶᠠᠯ ᠮᠡᠳᠡᠭᠳᠡᠭᠰᠡᠨ · ᠣᠷᠴᠢᠭᠤᠯᠤᠭ ᠡᠭᠡ ᠶᠢᠨ 15 ᠤ ᠡᠳᠦᠷ ᠣᠷᠴᠢᠭᠤᠯᠤᠨ ᠰᠢᠨᠵᠢᠯᠡᠭᠰᠡᠨ ᠳᠤ ᠪᠢᠴᠢᠭᠳᠡᠭᠰᠡᠨ ᠲᠡᠮᠳᠡᠭᠯᠡᠵᠡᠢ ᠃ ᠡᠨᠡ ᠲᠡᠦᠬᠡ 》 ᠤᠨ 《 ᠮᠣᠩᠭᠣᠯ ᠪᠢᠴᠢᠭ ᠲᠡᠦᠬᠡ ᠰᠢᠨ᠎ᠡ 》 ᠭᠡᠳᠡᠭ ᠮᠡᠳᠡᠭᠡ ᠢ 1976 ᠣᠨ ᠤ 6

24. ᠡᠮᠦᠨᠡᠭ ᠤᠨ ᠬᠡᠪᠯᠡᠭᠰᠡᠨ — ᠨᠢᠭᠡᠳᠦᠭᠡᠷ ᠡᠮᠦᠨᠡᠭ ᠤᠨ ᠬᠡᠪᠯᠡᠭᠰᠡᠨ 《 ᠪᠢᠴᠢᠭ ᠶᠢᠨ 《 ᠲᠡᠦᠬᠡ 》 ᠤᠨ ᠨᠡᠢᠲᠡ ᠮᠡᠳᠡᠭᠡ ᠲᠡᠮᠳᠡᠭᠯᠡᠭᠰᠡᠨ ᠣᠷᠴᠢᠭᠤᠯᠤᠭᠰᠠᠨ ᠪᠠᠢ᠌ᠨ᠎ᠠ ᠃

《 [illegible] 》 [illegible] ::
[illegible] 《 [illegible] 》 [illegible] 1931 [illegible] :: [illegible] 》[84] [illegible] 〈 [illegible] :: [illegible] 〈 [illegible] 1931 [illegible] :: [illegible] 〈 [illegible] 〉 [illegible] 》 [illegible] 《 [illegible] 《 [illegible] 》 [illegible] 《 [illegible] :: [illegible] 》 [illegible] 《 [illegible] 》 [illegible] 1970

25. [illegible] — [illegible] 《 [illegible] ::

《 [illegible] 》 [illegible] 《 [illegible] 》 [illegible] 》 [illegible] 《 [illegible] 《 [illegible] 》 [illegible] :: [illegible] 1905 — 1976 [illegible] 〉 1972 [illegible] 〉 [illegible] 〈 [illegible] 〈 [illegible] 〉 [illegible] 〈 [illegible] :: [illegible] 〈 [illegible] 〉 · 〈 [illegible] 《 [illegible] 1925 [illegible] 《 [illegible] 》 [illegible] [86] :: [illegible] 《 [illegible] 》 [illegible] 《 [illegible] 》 [illegible] 《 [illegible] 》 [illegible] 《 [illegible] 》 · 《 [illegible]

27. [illegible] — [illegible] 1972 [illegible] ::

— 1978 [illegible] 1904 [illegible] 1904 [illegible] 1978 [illegible] 》 [illegible] 》[85] [illegible] :: [illegible] 《 74 [illegible] 〉 1978 [illegible] 11 [illegible] 4 [illegible] ([illegible] 74 · [illegible] 《 [illegible] 》 [illegible] 〈 [illegible] 〉 [illegible] 》 [illegible] 《 〈 [illegible] 〉 : [illegible] :: [illegible] 》 [illegible] 1978 [illegible] 11 [illegible] 4 [illegible] 《 [illegible] 》 [illegible] 《

26. [illegible] — [illegible]

ᠪᠣᠯᠵᠠᠭᠠᠨ》〔89〕ᠭᠡᠵᠦ ᠲᠡᠮᠳᠡᠭᠯᠡᠭᠰᠡᠨ ᠃ ᠡᠨᠡᠬᠦ ᠮᠡᠳᠡᠭᠳᠡᠯ ᠲᠠᠢ ᠤᠯᠠᠮᠵᠢ ᠶᠢᠨ ᠰᠤᠳᠤᠯᠤᠭᠴᠢᠳ
ᠪᠣᠳᠣᠯᠭ᠎ᠠ〈ᠭᠠᠷᠤᠭ ᠰᠢᠨᠵᠢᠯᠡᠬᠦ ᠪᠡᠷ ᠮᠣᠩᠭᠣᠯᠴᠤᠳ ᠮᠣᠩᠭᠣᠯ ᠤᠨ ᠰᠢᠨᠵᠢᠯᠡᠬᠦ ᠤᠬᠠᠭᠠᠨ ᠳᠤ ᠣᠷᠣᠯ
ᠣᠨ ᠳᠤ ᠰᠣᠳᠤᠯᠤᠯ ᠤᠳᠠᠭᠠᠨ ᠤᠨ ᠪᠣᠯᠤᠨ ᠲᠣᠬᠢᠶᠠ ᠶᠢᠨ ᠦᠶᠡᠳᠦ ᠪᠡᠷ〈ᠲᠠᠯ᠎ᠠ ᠤᠨ ᠰᠠᠷᠠ
ᠪᠢᠴᠢᠭᠰᠡᠨ ᠪᠠᠷ《ᠮᠣᠩᠭᠣᠯ ᠪᠣᠳᠣᠯᠭ᠎ᠠ ᠶᠢᠨ ᠪᠣᠳᠣᠯᠭ᠎ᠠ》ᠭᠡᠵᠦ ᠨᠡᠷ᠎ᠡ ᠳᠦ《1892
ᠪᠣᠳᠣᠯᠭᠠᠨ ᠂ ᠪᠣᠳᠣᠯᠭ᠎ᠠ ᠰᠣᠳᠤᠯᠤᠯ ᠤᠨ ᠲᠣᠭ᠎ᠠ ᠲᠣᠭ᠎ᠠ ᠶᠢᠨ ᠲᠣᠪᠴᠢᠶᠠᠨ ᠪᠠᠢᠳᠠᠯ》〔88〕ᠭᠡᠵᠦ
ᠤᠳᠤᠷᠢᠳᠤᠨ ᠪᠢᠴᠢᠵᠦ ᠃ ᠃ ᠃ ᠃ ᠃ ᠤᠨᠳᠤ ᠪᠣᠳᠣᠯ ᠢ ᠤᠬᠠᠭᠠᠯᠠᠨ ᠂ ᠮᠣᠣ ᠵᠧᠳᠦᠩ 1893 ᠣᠨ ᠳᠤ
ᠪᠣᠳᠣᠯᠭ᠎ᠠ ᠤᠯᠤᠰ ᠤᠨ ᠪᠠᠶᠢᠳᠠᠯ ᠂ ᠤᠯᠤᠭᠠᠳ ᠂ ᠮᠠᠨᠳᠤᠯᠲᠠ ᠂ ᠤᠷᠢᠳᠤᠬᠢ ᠪᠣᠳᠣᠯ ᠢ ᠪᠢᠴᠢᠭᠰᠡᠨ
ᠤᠳᠣᠷᠢᠳᠤᠯᠭ᠎ᠠ ᠰᠣᠳᠤᠯᠤᠯ ᠤᠳᠠᠭᠠᠨ ᠤᠨ ᠪᠣᠯᠤᠨ ᠲᠣᠬᠢᠶᠠ ᠶᠢᠨ ᠤᠯᠤᠰ ᠮᠣᠩᠭᠣᠯ ᠤᠨ ᠮᠣᠣ ᠵᠧᠳᠦᠩ ᠲᠠᠢ
ᠲᠡᠮᠳᠡᠭᠯᠡᠯ ᠦᠨ ᠡᠬᠢᠨ 1978 ᠣᠨ ᠳᠤ ᠪᠣᠯᠤᠨ ᠤᠳᠤᠳᠤ ᠤᠨ ᠡᠳᠦᠷ ᠪᠣᠯᠤᠭᠰᠠᠨ ᠬᠠᠮᠤᠭ ᠪᠣᠯ
ᠤᠨ ᠪᠣᠳᠣᠯᠭᠠᠳ ᠲᠠᠢ ᠰᠣᠳᠤᠯᠤᠭᠰᠠᠨ ᠡᠳᠦᠷ ᠰᠣᠳᠤᠯᠤᠯ ᠤᠳᠣᠷᠢᠳᠤᠨ ᠤᠨ ᠡᠷᠬᠢᠯᠡᠭᠴᠢ ᠲᠡᠮᠳᠡᠭᠯᠡᠯ
ᠮᠣᠩᠭᠣᠯ ᠤᠨ ᠮᠣᠣ ᠵᠧᠳᠦᠩ ᠤᠨ ᠪᠣᠳᠣᠯ《ᠲᠡᠮᠳᠡᠭᠯᠡᠯ ᠤᠳᠠᠭᠠᠨ ᠤ ᠡᠷᠬᠢᠯᠡᠬᠦ ᠶᠢᠨ ᠪᠠᠢᠳᠠᠯ ᠰᠣᠳᠤᠯ
ᠪᠢᠴᠢᠭ ᠢ《ᠮᠣᠩᠭᠣᠯ ᠤᠯᠤᠰ ᠤᠨ ᠪᠣᠳᠣᠯᠭᠠᠷᠢᠭᠤᠯᠤᠨ ᠪᠣᠳᠣᠯ》ᠭᠡᠵᠦ ᠨᠡᠷ᠎ᠡ ᠳᠦ ᠤᠯᠤᠭᠠᠳ ᠰᠣᠳᠤᠯᠤᠨ
ᠣᠨ ᠳᠤ《ᠰᠣᠳᠤᠯ》ᠤᠨ《ᠰᠢᠨᠵᠢ ᠲᠡᠷᠡ》ᠤᠨ ᠪᠢᠴᠢᠭ ᠢ ᠭᠠᠷᠭᠠᠵᠦ ᠤᠳᠣᠷᠢᠳᠤᠯᠤᠭᠰᠠᠨ ᠃ ᠡᠨᠡ
28. ᠮᠣᠩᠭᠣᠯ ᠤᠨ ᠰᠣᠨᠢᠨ — ᠰᠣᠳᠤᠯᠤᠭᠴᠢ ᠮᠣᠩᠭᠣᠯ ᠤᠨ ᠰᠣᠨᠢᠨ ᠳᠤ 1978
ᠣᠨ ᠳᠤ ᠪᠠᠢᠨ᠎ᠠ ᠃
ᠪᠢᠴᠢᠭ《ᠰᠣᠳᠤᠯ》ᠢ ᠤᠳᠤ ᠪᠢᠴᠢᠭᠲᠦ ᠤᠬᠠᠭᠠᠨ ᠲᠡᠮᠳᠡᠭᠯᠡᠯ ᠦᠨ ᠤᠯᠤᠭᠰᠠᠨ ᠳᠤ ᠤᠭᠤᠯᠤᠭᠰᠠᠨ
ᠪᠠᠢᠭᠤᠯᠤᠭᠰᠠᠨ ᠪᠠᠢᠨ᠎ᠠ ᠃ ᠰᠢᠨᠵᠢᠯᠡᠭᠡᠴᠢ ᠢ ᠮᠣᠩᠭᠣᠯ ᠤᠨ ᠵᠣᠬᠢᠶᠠᠯ ᠤᠨ ᠭᠠᠷᠭᠠᠭᠰᠠᠨ ᠰᠣᠳᠤᠯ
ᠤᠳᠤᠯ《ᠰᠣᠳᠤᠯᠤᠯ ᠤᠨ ᠮᠣᠩᠭᠣᠯᠴᠤᠳ》ᠤ ᠵᠢᠴᠢ ᠭᠠᠷᠭᠠᠵᠦ ᠵᠣᠬᠢᠶᠠᠭᠰᠠᠨ ᠬᠣᠶᠠᠷ ᠤᠳᠣᠷᠢᠳᠤᠯᠤᠭᠰᠠᠨ
ᠬᠣᠶᠠᠷᠲᠤᠭᠠᠷ ᠪᠠᠢᠭᠤᠯᠤᠨ《ᠰᠣᠳᠤᠯ》ᠤᠨ ᠰᠣᠳᠤᠯ ᠪᠢᠴᠢᠭ ᠭᠠᠷᠭᠠᠵᠦ ᠵᠣᠬᠢᠶᠠᠯ ᠪᠠᠷ ᠪᠠᠢᠭᠤᠯ
ᠪᠠᠷ ᠤᠳᠣᠷᠢᠳ ᠭᠠᠷ ᠂ ᠤᠯᠤᠭᠰᠠᠨ ᠰᠠᠷ᠎ᠠ ᠰᠠᠷ᠎ᠠ 1925 — 1972 ᠣᠨ ᠤ ᠰᠣᠳᠤᠯᠤᠭᠰᠠᠨ
ᠵᠣᠬᠢᠶᠠᠯ ᠳᠤ 1925 ᠣᠨ ᠳᠤ ᠪᠣᠳᠣᠯᠭᠠᠨ ᠪᠣᠯᠪᠠᠰᠤᠷᠠᠯ ᠤᠳᠠᠭᠠᠨ ᠤᠨ ᠰᠢᠨᠵᠢᠯᠡᠬᠦ ᠲᠣᠬᠢᠶ᠎ᠠ
ᠭᠡᠵᠦ ᠪᠢᠴᠢᠭᠰᠡᠨ ᠪᠠᠢᠨ᠎ᠠ ᠃ ᠡᠨᠡᠬᠦ ᠲᠠᠢ ᠤᠯᠠᠮᠵᠢ ᠳᠤ ᠰᠣᠳᠤᠯᠤᠭᠴᠢ ᠮᠣᠩᠭᠣᠯ ᠤᠨ
ᠲᠣᠭᠲᠠᠭᠠᠭᠰᠠᠨ ᠂ ᠵᠠ ᠂ ᠵᠠᠮᠢᠶᠠᠨᠳᠣᠷᠵᠢ ᠶᠢ ᠪᠠᠭᠰᠢ ᠰᠢᠨᠵᠢᠯᠡᠭᠴᠢ ᠳᠤ ᠪᠣᠯᠭᠠᠨ ᠪᠠᠢᠨ᠎ᠠ》〔87〕
ᠰᠣᠳᠤᠯᠤᠨ ᠂ ᠲᠣᠪᠴᠢᠶᠠᠯᠠᠭᠰᠠᠨ ᠲᠣᠪᠴᠢᠶᠠᠨ ᠲᠡᠮᠳᠡᠭᠯᠡᠯ ᠦᠨ ᠡᠬᠢᠨ ᠤᠨ ᠭᠠᠷᠴᠠᠭ ᠪᠠ ᠂

ᠪᠢᠴᠢᠭᠰᠡᠨ ᠃ ᠡᠨᠡᠬᠦ ᠲᠠᠢ ᠤᠯᠠᠮᠵᠢ ᠳᠤ ᠮᠠᠨᠵᠤ ᠤᠨ ᠤᠷᠢᠳᠠᠬᠢ ᠪᠠᠷ ᠪᠣᠯᠤᠨ ᠰᠣᠳᠤᠯᠤᠨ
ᠰᠣᠳᠤᠯ ᠂ ᠵᠠᠭᠤᠨ ᠪᠢᠴᠢᠭ ᠲᠡᠮᠳᠡᠭ ᠰᠣᠳᠤᠯ〈ᠲᠡᠮᠦᠷ ᠪᠣᠷᠤᠭ ᠭᠠᠷᠴᠠᠭ》〔91〕ᠭᠡᠵᠦ
ᠤᠭᠰᠠᠭ ᠰᠢᠨᠵᠢᠯᠡᠬᠦ ᠪᠡᠷ〉᠂〈ᠣᠨ ᠤᠨ ᠤᠯᠤᠭᠰᠠᠨ ᠰᠣᠳᠤᠯ〉᠂〈ᠲᠡᠮᠳᠡᠭ ᠲᠡᠮᠳᠡᠭ ᠮᠣᠩᠭᠣᠯ
ᠰᠢᠨᠵᠢ ᠪᠡᠷ 1935 ᠣᠨ ᠳᠤ ᠮᠣᠩᠭᠣᠯᠴᠤᠳ ᠃ ᠃ ᠃ ᠃ ᠃ ᠮᠠᠨᠵᠤ ᠤᠨ ᠤᠷᠢᠳᠠᠬᠢ〈ᠮᠣᠩᠭᠣᠯ
（ᠮᠠᠨᠵᠤ）ᠶᠢᠨ ᠭᠠᠷ ᠪᠡᠷ ᠤᠳᠠᠭᠠᠨ ᠮᠣᠩᠭᠣᠯᠴᠤᠳ ᠭᠠᠷᠭᠠᠨ ᠪᠢᠴᠢᠭ《ᠤᠯᠠᠮᠵᠢ ᠪᠣᠯᠪᠠᠯ》ᠭᠡᠵᠦ
ᠤᠳᠠᠭᠠᠨ ᠤᠨ ᠰᠢᠨᠵᠢᠯᠡᠬᠦ ᠲᠣᠬᠢᠶ᠎ᠠ ᠶᠢᠨ ᠤᠯᠤᠰ ᠪᠣᠳᠣᠯ ᠶᠢᠨ ᠵᠣᠬᠢᠶᠠᠯᠴᠢᠳ ᠤᠨ ᠪᠣᠳᠣᠯᠭᠠᠯᠠᠭᠰᠠᠨ
ᠤᠳᠠᠭᠠᠨ ᠤᠨ ᠵᠣᠬᠢᠶᠠᠯ ᠪᠠᠷ ᠤᠨ ᠪᠣᠯᠪᠠᠰᠤᠷᠠᠯ ᠶᠢᠨ ᠰᠣᠳᠤᠯᠤᠯ ᠤᠳᠤ ᠶᠢᠨ ᠪᠢᠴᠢᠭ ᠰᠣᠳᠤᠯᠤᠨ
ᠪᠣᠳᠣᠯᠭᠠᠨ ᠮᠠᠨᠵᠤ ᠤᠨ ᠤᠷᠢᠳᠠᠬᠢ》ᠭᠡᠵᠦ ᠭᠠᠷᠤᠭ ᠪᠡᠷ《ᠰᠣᠳᠤᠯᠤᠯ ᠲᠡᠷᠡ ᠤᠳᠤᠷ ᠰᠢᠨ
ᠪᠣᠳᠣᠯᠭᠠᠨ ᠃《ᠮᠣᠩᠭᠣᠯ ᠪᠣᠳᠣᠯᠭ᠎ᠠ ᠶᠢᠨ ᠪᠣᠳᠣᠯᠭ᠎ᠠ》ᠭᠡᠵᠦ ᠨᠡᠷ᠎ᠡ ᠤᠨ《ᠤᠯᠠᠮᠵᠢ
ᠰᠢᠨᠵᠢᠯ ᠭᠠᠷᠤᠭ ᠤᠨ ᠤᠯᠤᠰ ᠤᠯᠤᠰ ᠵᠠ ᠂ ᠵᠠᠮᠢᠶᠠᠨᠳᠣᠷᠵᠢ ᠲᠠᠢ ᠲᠣᠭᠲᠠᠭᠠᠭᠰᠠᠨ ᠭᠡᠵᠦ
ᠮᠣᠩᠭᠣᠯᠴᠤᠳ》〔90〕ᠭᠡᠵᠦ ᠨᠡᠷ᠎ᠡ ᠳᠦ ᠤᠯᠤᠭᠰᠠᠨ ᠂ ᠪᠣᠯᠤᠨ ᠢ《ᠰᠣᠳᠤᠯ》ᠤᠨ ᠤᠨᠳᠤ ᠪᠢᠴᠢᠭ ᠢ
ᠤ ᠂ ᠭᠠᠷᠭᠠᠬᠤ ᠶᠢᠨ ᠤᠯᠠᠮᠵᠢᠯᠠᠯ ᠪᠣᠳᠣᠯᠭᠠᠷᠢᠭᠤᠯᠤᠭᠰᠠᠨ《ᠵᠠ ᠂ ᠤᠳᠤᠷᠢᠳᠤᠨ ᠶᠢᠨ ᠪᠣᠳᠣᠯ ᠂ ᠤᠯᠤᠭᠰᠠᠨ ᠂
ᠪᠣᠯᠬᠤ ᠰᠣᠳᠤᠯ ᠰᠢᠨᠵᠢ》ᠭᠡᠵᠦ ᠪᠢᠴᠢᠭ ᠢ ᠭᠠᠷᠭᠠᠵᠦ ᠵᠣᠬᠢᠶᠠᠭᠰᠠᠨ ᠪᠠᠢᠨ᠎ᠠ ᠃ ᠪᠣᠯ ᠪᠢᠴᠢᠭ ᠢ
29. ᠮᠠᠨᠵᠤ ᠤᠨ ᠤᠳᠤᠷᠢᠳᠤᠨ — ᠰᠣᠳᠤᠯᠤᠭᠴᠢ ᠮᠠᠨᠵᠤ ᠤᠨ ᠤᠳᠤᠷᠢᠳᠤᠨ《ᠰᠣᠳᠤᠯ》ᠤᠨ《
ᠪᠣᠳᠣᠯ ᠪᠣᠯᠤᠭᠰᠠᠨ ᠢ ᠭᠠᠷ ᠤᠳᠣᠷᠢᠳᠤᠯᠤᠭᠰᠠᠨ ᠃
85 ᠪᠠ 86 ᠨᠢᠭᠤᠷ ᠪᠣᠯᠤᠨ ᠲᠠᠢ ᠤᠯᠠᠮᠵᠢ ᠳᠤ ᠪᠣᠯ ᠰᠣᠳᠤᠯᠤᠨ ᠂ ᠵᠠᠭᠤᠨ ᠰᠣᠳᠤᠯᠤᠨ
ᠪᠠᠢᠨ᠎ᠠ ᠃ ᠪᠣᠳᠣᠯᠭᠠᠨ 1978 ᠣᠨ ᠳᠤ《ᠰᠣᠳᠤᠯ》ᠭᠡᠵᠦ ᠤᠳᠤᠷᠢᠳᠤᠯ ᠪᠣᠯᠤᠨ ᠰᠣᠳᠤᠯᠤᠨ
ᠤᠷᠢᠳᠤᠬᠢ ᠪᠣᠳᠣᠯ ᠮᠣᠩᠭᠣᠯᠴᠤᠳ ᠪᠣᠯ ᠤᠳᠤᠷᠢᠳᠤᠯᠭ᠎ᠠ ᠤᠨ ᠤᠳᠤᠷᠢᠳᠤᠨ ᠰᠣᠳᠤᠯᠤᠨ ᠪᠣᠳᠣᠯ ᠪᠣᠯᠤᠭᠰᠠᠨ
ᠪᠣᠳᠣᠯ ᠪᠢᠴᠢᠭᠯᠡ《ᠰᠣᠳᠤᠯ》ᠲᠠᠢ ᠰᠢᠨᠵᠢᠯᠡᠭᠰᠡᠨ ᠤᠯᠤᠰ ᠤᠨ ᠪᠣᠯᠤᠨ ᠂ ᠤᠯᠤᠭᠰᠠᠨ ᠮᠣᠩᠭᠣᠯᠴᠤᠳ ᠂
ᠰᠣᠳᠤᠯ 1892 ᠪᠠ 1893 — 1978 ᠣᠨ ᠤ ᠰᠣᠳᠤᠯᠤᠭᠰᠠᠨ ᠤᠳᠤᠷᠢᠳᠤᠯᠭ᠎ᠠ ᠪᠣᠯᠤᠭᠰᠠᠨ
ᠪᠣᠯᠤᠭᠰᠠᠨ ᠪᠠᠢᠨ᠎ᠠ ᠃ ᠡᠨᠡ ᠲᠠᠢ ᠤᠯᠠᠮᠵᠢ ᠳᠤ ᠂ ᠮᠣᠩᠭᠣᠯ ᠤᠨ ᠮᠣᠣ ᠵᠧᠳᠦᠩ ᠪᠠᠷ ᠰᠠᠷ᠎ᠠ ᠲᠡᠷᠡ
ᠪᠣᠳᠣᠯᠭᠠᠨ ᠣᠨ ᠲᠡᠷᠡ ᠤᠨ ᠪᠣᠯᠤᠨ ᠰᠢᠨᠵᠢᠯᠡᠬᠦ ᠤᠳᠤ ᠲᠡᠷᠡ ᠤᠨ ᠲᠡᠮᠳᠡᠭ ᠪᠣᠯ ᠪᠢᠴᠢᠭᠰᠡᠨ
ᠲᠣᠬᠢᠶ᠎ᠠ ᠶᠢᠨ ᠪᠣᠳᠣᠯᠭ᠎ᠠ ᠵᠣᠬᠢᠶᠠᠯ ᠪᠣᠳᠣᠯ ᠪᠣᠯᠤᠨ ᠢ ᠪᠣᠳᠣᠯᠭᠠᠨ ᠪᠠᠷᠢᠭᠰᠠᠨ ᠂ ᠪᠣᠯᠤᠨ ᠤ
ᠮᠣᠩᠭᠣᠯ ᠤᠨ ᠮᠣᠣ ᠵᠧᠳᠦᠩ ᠪᠠᠷ ᠤᠳᠤ ᠶᠢᠨ ᠮᠣᠩᠭᠣᠯ ᠤᠯᠤᠰ ᠤᠨ ᠰᠣᠳᠤᠯᠤᠯ ᠤᠳᠠᠭᠠᠨ ᠤᠨ ᠪᠣᠯᠤᠨ

[illegible] 《[illegible]》 [illegible] · [illegible] [illegible] [illegible] :: [illegible] [illegible] 《[illegible]》 [illegible] 《[illegible]》 [illegible] · 1944 [illegible] · [illegible] 《[illegible]) [illegible] 》〔92〕 [illegible] :: [illegible] :: [illegible] ([illegible] — [illegible] · [illegible] 1952 [illegible] :: [illegible] 1944 [illegible] 〈[illegible]〉 [illegible] 〈[illegible]〉 12 [illegible] 〈[illegible] — [illegible]) 2004 [illegible] :: 2002 [illegible] · [illegible] ([illegible] 60 · [illegible] 《[illegible] 〈[illegible]〉 [illegible] 》 [illegible] 《〈[illegible]〉: [illegible] · [illegible] 》 [illegible] :: [illegible]

30. [illegible] — [illegible] 《[illegible]》 [illegible] 《[illegible] [illegible] ::

[illegible] 《[illegible]》 [illegible] 1935 [illegible] · [illegible]

[illegible]	10.34 %	3.48 %	6.89%	3.48 %
[illegible]	3	1	2	1
[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]
[illegible]	6.89%	6.89%	6.89%	6.89%
[illegible]	2	2	2	2
[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]
[illegible]	13.79%	10.34 %	6.89%	17.24 %
[illegible]	4	3	2	5
[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]

[illegible] :

[illegible] 《[illegible]》 [illegible] 29 [illegible] · [illegible] · [illegible] 12 [illegible] :: [illegible] · [illegible] · [illegible] · [illegible] · [illegible] · [illegible] · [illegible] ([illegible]) · [illegible] · [illegible] · [illegible] :: 《[illegible]》 [illegible] 《[illegible]》 [illegible] 《[illegible]》 [illegible] · [illegible] 34 [illegible] :: [illegible] 30 [illegible] 《[illegible]》 [illegible] 《[illegible]》 [illegible]

[illegible] ::

[illegible] · [illegible]

	18.18%	3.03%	6.06%	3.03%
	6	1	2	1
	6.06%	6.06%	6.06%	6.06%
	2	2	2	2
	12..12 %	9.09%	6.06%	18.18%
	4	3	2	6

[illegible]

[illegible]

Төрмөнк
г. Монголкюря, Китай

БЕЕҖИНГИЙН БАРИН ГЕСРИГ ӨӨЛД ТАВН ӨВГН КЕЛЛӘ ГИДГӘС СЕДВЛХНЬ

[illegible]

[illegible] 124 [illegible] 》 [illegible] 7 [illegible] 312 [illegible]

[illegible]

[illegible] 《 [illegible] 》 [illegible]

[illegible] 《 [illegible] 》 [illegible]

[illegible] 《 [illegible] 》 [illegible]

[illegible]

[illegible] 《 [illegible] 》 [illegible] （4）[illegible]

[illegible]

《 [illegible]

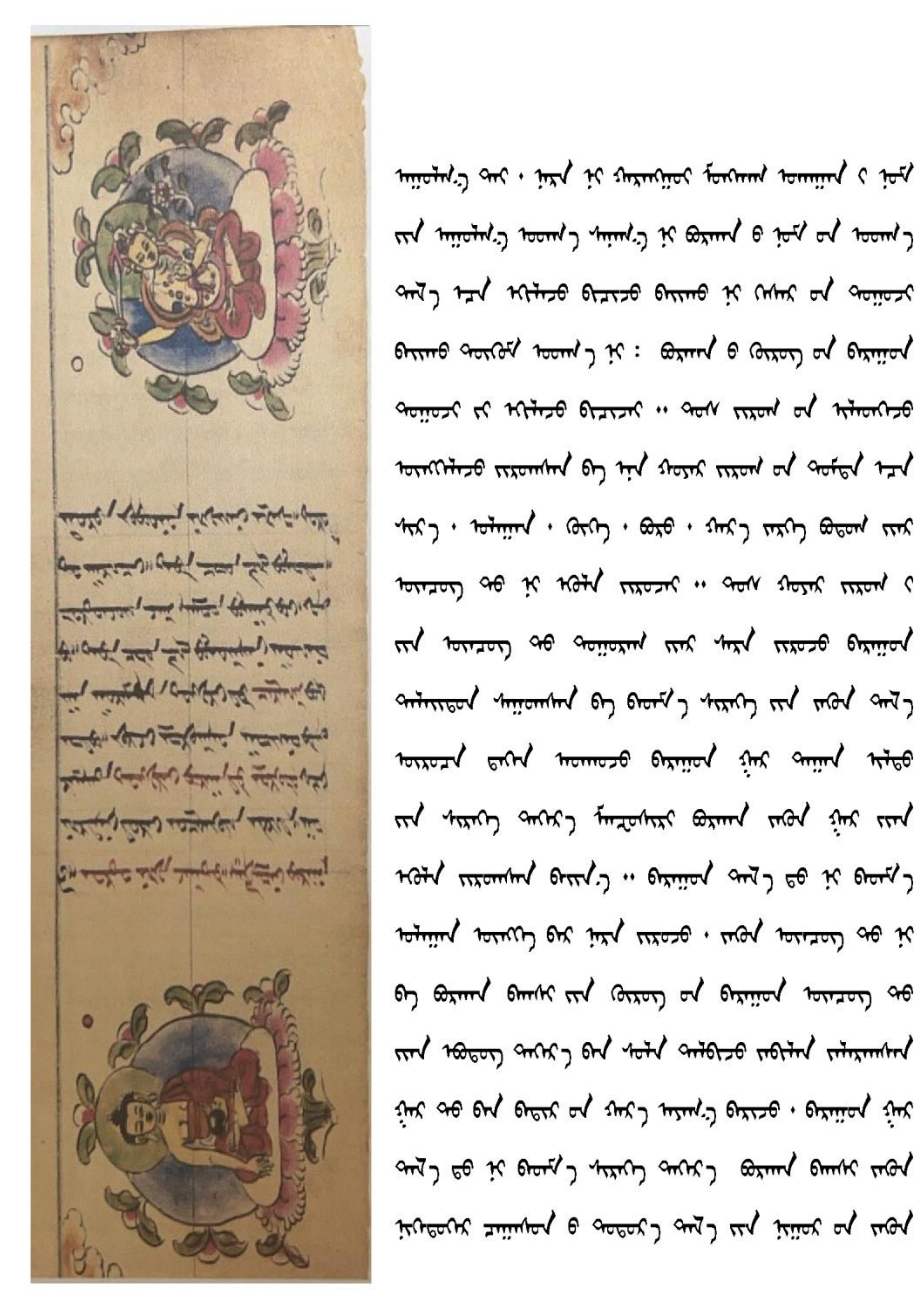
[illegible]

[illegible]
[illegible] 50 [illegible] 100 [illegible] ::
[illegible] 31. 5 cm [illegible] 11cm [illegible]
[illegible] ::
[illegible]
[illegible] :
([illegible]) : [illegible]
[illegible] ::

[illegible] :: [illegible]
[illegible]
[illegible] 《 [illegible] 》 [illegible] :: [illegible]
[illegible]
[illegible]

[illegible] 《 [illegible] 》 [illegible]

[illegible] · · · [illegible] ::
[illegible] :: [illegible] : [illegible]
[illegible]
[illegible] ::



[illegible]

[illegible]

[illegible] 2005 ᠣᠨ ᠤ 12 ᠰᠠᠷ᠎ᠠ ᠶᠢᠨ [illegible] 336 [illegible]

（1） 《[illegible] 《ᠭᠠᠵᠠᠷ》 ᠤᠨ [illegible]》 （[illegible]

[illegible]：

[illegible]》，《ᠭᠠᠵᠠᠷ ᠤᠨ [illegible]》 [illegible] ᠪᠣᠯᠤᠨ᠎ᠠ ::

[illegible] 《ᠭᠠᠵᠠᠷ ᠤᠨ [illegible]》，《ᠭᠠᠵᠠᠷ ᠤᠨ ᠨᠡᠷ᠎ᠡ》，《ᠭᠠᠵᠠᠷ ᠤᠨ [illegible] :: [illegible] :: [illegible] :: ᠭᠠᠵᠠᠷ ᠤᠨ [illegible]：[illegible] :: [illegible] ᠭᠠᠵᠠᠷ ᠤᠨ [illegible] ᠭᠠᠵᠠᠷ，[illegible] ᠭᠠᠵᠠᠷ，，，[illegible] ᠭᠠᠵᠠᠷ ᠤᠨ [illegible] ᠪᠣᠯᠤᠨ᠎ᠠ :: [illegible] ᠭᠠᠵᠠᠷ，[illegible] ᠭᠠᠵᠠᠷ，[illegible] ᠪᠣᠯᠤᠨ᠎ᠠ :: [illegible] ᠭᠠᠵᠠᠷ ᠤᠨ [illegible] 《[illegible]》（[illegible]）[illegible] 17 [illegible] 《ᠭᠠᠵᠠᠷ ᠤᠨ [illegible]》[illegible]

[illegible]：

ᠪᠣᠯᠤᠨ᠎ᠠ ::

[illegible]》[illegible]）

[illegible] 2008 ᠣᠨ ᠤ 8 ᠰᠠᠷ᠎ᠠ ᠶᠢᠨ 1 [illegible] :: 《

（4） 《[illegible] (3)》 [illegible] 2005 ᠣᠨ ᠤ 12 ᠰᠠᠷ᠎ᠠ ᠶᠢᠨ [illegible] 337 [illegible]）

（3） 《[illegible] 《ᠭᠠᠵᠠᠷ》 ᠤᠨ [illegible]》[illegible] :: 3-4 [illegible]）::

ᠭᠠᠵᠠᠷ》 ᠤᠨ [illegible]》[illegible] 2017 ᠣᠨ ᠤ 9

（2），《[illegible] 《

[illegible]）

КОМПЛЕКСНАЯ ТЕКСТОЛОГИЯ, ПРОБЛЕМЫ ПЕРЕВОДА И ИЗДАНИЯ ФОЛЬКЛОРНЫХ ТЕКСТОВ

Шахрияр Гумру Фуад гызы
г. Баку, Азербайджан

ПРОБЛЕМА ПЕРЕВОДА ГЕРОИЧЕСКОГО ЭПОСА С РОДСТВЕННЫХ ЯЗЫКОВ

Аннотация. *Теория перевода с родственных языков имеет особо уникальные особенности, отличные от общей переводоведения, а также от специальной теории перевода. Таким образом, говоря на родственных языках, все могут понимать друг друга на среднем уровне, поэтому важно с особой осторожностью подходить к переводу и его принципам на этих языках. Переводить с английского, немецкого, французского во много раз проще, чем перевод с любых родственных языков, поскольку разное значение схожих слов в родственных языках может обмануть переводчика и повести его по ложному пути.*

В статье на основе примеров следует анализ проблем, возникающих при переводе тюркского героического эпоса с родственных языков и в целом принципы перевода с родственных языков.

Ключевые слова: *народная литература, фольклор, дастан, перевод, родственные языки, героический эпос*

Как мы знаем, при переводе важно уметь трансформировать не отдельные слова, а основной смысл, цель данного текста, его дух и эмоциональность. Основной текст содержит особенности и этнокультурные факторы, присущие его языку. Очень важно обратить внимание на эти особенности при переводе.

Исходя из общих принципов перевода, можно сказать, что всегда существовала двойная «борьба» между буквальным переводом и смысловым переводом. Причиной этого является столкновение культуры языка оригинального текста и культуры языка перевода в процессе перевода. Взаимосвязь языка и культуры, языка и мышления является одним из важнейших вопросов в искусстве перевода.

Существуют общие принципы искусства перевода, которые переводчику очень важно всегда контролировать:

- Определить «борьбу» между буквальным и смысловым переводом при переводе;
- Использование предыдущего опыта в зависимости от жанра переводимого текста;
- Изучить современные подходы к различным методам перевода;
- Контролировать полную разборчивость перевода;
- Исследовать проблему, вызывающую противоречивые идеи во время перевода;
- Давать подробные пояснения или комментарии к безэквивалентным словам.

При переводе к этим вопросам важно добавить сравнительный анализ языковых единиц текстов, контекстуальный структурно-семантический и лексико-семантический анализы.

Теория перевода с родственных языков имеет особенности уникальных чёрт, отличные от общего переводоведения и специальной теории перевода. Таким образом, говоря на родственных языках, все могут понимать друг друга на среднем уровне, поэтому важно с особой осторожностью подходить к переводу и его принципам на этих языках. Переводить с английского, немецкого, французского во много раз проще, чем перевод с любых родственных языков, поскольку разное значение схожих слов в родственных языках может обмануть переводчика и повести по ложному пути.

Перевод научной литературы на родственные языки иногда может оказаться значительно проще, чем перевод любого фольклорного произведения. Если переводчик может избавиться от ситуации путем транслитерации некоторых мест научной литературы,

то любой фольклорный текст этого не позволяет, поскольку существует системная структура и устоявшиеся правила. Например, такие слова, как «baba», «hala», «yenge», «kardeş», «koca», «karı» и т.д. в турецком языке должны использоваться как «ata» («отец»), «bibi» («тётя, сестра отца»), «qardaşın/əminin arvadı» («жена дядя или брата»), «bacı/qardaş» («брат или сестра»), «ər» («муж»), «arvad» («жена») и т.д. на Азербайджанском языке. Хотя это противоречит правилам транслитерации, если эти слова сохранить на Азербайджанском языке как «baba» («дедушка»), «xala» («тётя, сестра мать»), «yengə» (непереводимое слово, женщина, свидетельствующая о девственности девушки в брачную ночь со стороны невесты), «qardaş» («брат»), «qoca» («старик»), «qarı» («старуха») и т.д., они будут выражать неверный смысл.

Поскольку обладатели родственных языков являются носителями одного и того же мышления, одной и той же этнографии, пословиц и поговорок, анекдотов и т.д. При переводе таких фольклорных жанров достаточно дать эквивалент на этом языке. Но в более крупных жанрах, например эпосах, это иногда невозможно. Поскольку наша тема – героические эпосы, давайте проанализируем наше мнение в этом направлении.

Опыт показывает, что перевод героических эпосов с родственных языков должен осуществляться в нескольких аспектах. Итак, переводчик должен:

- Определить историческую основу эпоса;
- Исследовать его композиционную структуру и художественный характер;
- Выявить и раскрыть особенности эпической традиции героического эпоса родственных народов;
- Четко определить обозначеные события и исторические личности, составляющие основную сюжетную линию саги.

Принцип перевода героического эпоса – почти совершенно новая область. В годы Советского Союза пропаганда и изучение этих эпосов были вообще запрещены. По их мнению, эти саги «отражают лишь жизнь ханов, высшего сословия и дворян и носят содержание, которое несёт вред дружбе между народами» [Akdes, 1972: 142]. В частности, «в 40-е годы XX века объективное изучение истории Золотой Орды было практически запрещено. Не разрешалось собирать тюркские героические эпосы, особенно издания, связанные с Золотой Ордой, и проводить по ним научные исследования» [Урманче, 2015: 13]. Именно поэтому вопрос перевода героических эпосов не был актуальным в течение многих десятилетий. При изучении величайшего героического эпоса Средней Азии, эпоса «Эдигей», мы не встретили его перевода на какой-либо из родственных языков. Лишь в последнее время нами были сделаны переводы на турецкий и азербайджанский языки. Иными словами, традиций перевода подобных эпосов не существует. Существуют десятки таких эпосов, которые ждут своего переводчика и исследователя на языках оригинала.

«При переводе любого текста следует учитывать различия между периодом, в который был написан исходный текст, и периодом, когда был сделан перевод, социальными привычками, обычаями и т.д. людей в этот период» [Bayramov, 2008: 70–79]. При переводе эпосов, особенно при переводе героических эпосов, весьма важна абстракция времени и пространства. Время говорящего и период, в который был написан текст, должны быть полностью понятны переводчику. Ему следует детально изучить общественно-политическую ситуацию этих времен, этнокультурную ситуацию того времени. Не зная этого, качественный перевод героического эпоса просто невозможен. При переводе героических эпосов, связанных с историческими личностями, очень важно, чтобы события следовали одно за другим, чтобы историко-хронологические события совпадали с фактами в рассказе сказателя, чтобы правильно были показаны время и место. Даже несуществующее событие, прикрытое завесой истины, сказанное сказателем не должно ускользнуть от внимания переводчика.

При переводе переводчик должен основательно усвоить стилистические особенности разговорной речи и этнографические традиции. Даже если в текстовых подслойках показан какой-либо стереотип этнографического поведения, переводчик должен хорошо знать его суть,

чтобы достоверно перевести. Например, в одном из величайших героических эпосов Средней Азии, эпосе «Едигей», говорится, что «он никогда не садится на голое место. Он всегда подкладывает зеленую траву или солому и покрывает полотенцем» [Şəhriyar, 2023: 230] – это выполнение этнографического ритуала, а не обычный дуалистический перевод (дословный или смысловой перевод). Это признак ханства, благородства. Или в другом примере говорит:

Кара Тийин Альп
Он положил его на войлок,
Он довел его до ручья.
Выкопал могилы и закопал.
Его могила стал Курган-холмом [Şəhriyar, 2023: 158].

Здесь описано исполнение погребального обряда. Интересен факт, что герой положил на войлок Кара Тийин Альп. У древних тюрков войлок широко использовался в обрядах рождения, бракосочетания и траура. Даже в других вариантах эпоса дети сажают героя на войлок и выбирают его ханом. Это значит, что войлок – это церемониальный предмет, имеющий символическое значение. Даже Едигей выносит тело Кара Тийин Альпа на берег реки, чтобы похоронить его там. Этот обряд погребения – вынос тела на берег реки, рытье там могилы, превращение могилы в курган и т.д. – один из древнейших следов тюркской этнографической традиции. В эпосе «Кози Кёрпеш и Баян Сюлу» на двух берегах реки похоронены двое влюбленных. В татарском эпосе «Кадыш Мерген» могилу умерших родителей выкапывают глубоко и строят на ней курган. В связи с тем, что в исламском мышлении одним из условий является то, что мусульманская могила со временем должна сравняться с землёй, традиция курганных могил постепенно была забыта. Однако, как видим, образцы устной народной литературы сумели сохранить эту традицию. Переводчик также должен знать точное время и место, где совершаются эти традиции и ритуалы, чтобы он мог легко маневрировать, используя их во время перевода.

Переводчик эпоса «Козыкёрпеч и Баянсылу» из фольклора татар – Барабы пишет, что «когда мы решили перевести эпос, мы думали что это будет немного легче. Однако при переводе мы столкнулись с рядом трудностей. Поскольку между рядом слов и фраз, особенно структурой предложений и фразами, существует соответствие, при переводе с одного родственного языка на другой в большинстве случаев вы часто попадаете под влияние оригинала» [Fərhadov, 2005: 157]. Чтобы избавиться от этого, переводчик транслитерировал некоторые слова и сохранил их на языке оригинала, а пояснения дал в сносках. Например:

Сюйинчи Байан, Сюйинчи Байан,
Сюйинчилерин мендедир, Байан.
«Сюйинчи – это подарок, хорошие новости» [Fərhadov, 2005: 170].
Или:
Аш ашамайын, су ичмейин, йютип галды.
«Он не ел, не пил воду, побледнел» [Fərhadov, 2005: 170].

Одной из распространенных проблем перевода является перевод текста, переведенного с одного языка, на другой, потом на третий язык. На самом деле этот вопрос совершенно неприемлем, но к сожалению, в современном переводе мы встречаем подобные переводы, особенно с родственных языков. Иногда это связано с тем, что исходный текст недоступен, а иногда непрофессиональные переводчики переводят, не зная языка, говорят: «Я тоже смотрю исходный текст». Среди фольклорных текстов эта проблема стоит более заметно. Например, такие эпосы, как «Манас», «Кёроглу», туркменской эпос «Гыз Чибек» и др., создаются не по оригинальным текстам, а переводятся с текста, переведенного на какой-либо язык. На самом деле это приводит к очень серьезным проблемам. Например, при переводе с оригинального текста Алтайского эпоса «Козин Эркеш» на турецкий язык были допущены ошибки. Разумеется, поскольку перевод на Азербайджанский язык был сделан с турецкого, эти ошибки сохранились в тексте эпоса. Например, в исходном тексте:

Ćastaranga ćeŋ eledi,

Ćabınarga ton eledi,

– предложения переводятся на турецкий язык как:

Земля стерлась от наклона,

Одеваем пальто обношенное [Altay Destanları, 2002: 258].

На азербайджанский язык оно было неправильно переведено в виде этих предложений:

От лежания земля устала,

От ношения пальто обветшало [Şəhriyar, 2008: 182],

На самом деле, так должно было быть:

Рукав платья изношен от облокачивания,

Одежда изношена от ношения.

Еще одним неверным выражением в том же тексте является слово «ал тин». В переводе на турецкий язык это слово переводилось как «алтун» – «золото». Это понятие далеко от основного смысла. «Ал тин» означает «красная кожа». Шкуры лошадей после дубления краснеют. В древности это был очень дорогой продукт. В оригинале текста предложение “At ölböskö altın emes, er ölböskö möŋkü emes” [Altay Destanları, 2002: 260] на Азербайджанском языке следует перевести как: «Пока конь не умрет, кожа не красна, а храбрец не вечен, пока не умрет» [Şəhriyar, 2008: 184].

При переводе, помимо соблюдения грамматических норм литературного языка, должен быть сохранен и колорит языка, к которому принадлежит текст. Важно сохранить имена собственные, как в оригинале. Кроме того, в любом тексте необходимо сохранять некоторые слова с определенным смыслом. Например, военные термины, как «алапа» (награда, выплачиваемая солдату), «айбалта» (боевой топор), «айболат» (острый меч), «бокавель» (разведка), «кутас» (солдатская медаль из хвоста быка яка), «мергин» или «мергэн» (снайпер), «иравиль» (передовые отряды), этнографические выражения, такие как «бугедек» (специальный купол, помещаемый на изголовье ногайских шатров), «шаңгырак» (столб посередине войлочной палатки), «чумек» (полуцилиндрическая резная дорожка, открывающаяся под колыбелью, сделанное для мальчика), «камка» (тканая шелковая ткань с золотыми и серебристыми нитями, Китайский атлас), зоонимы, такие как «аргимак ат» (ржущий конь), «атан» (большой верблюд), «бия» (здоровая кобыла), «болдирек» (волчонок), «бурадей» (верблюд-самец), «бураг» (лошадь или птица, вёзшая Пророка Мухаммеда в Мерадж), названия музыкальных инструментов, таких как «дум-думбаг» (барабан), «дутар» (струнный музыкальный инструмент), «сырнай» (труба), «далбай» (духовой инструмент, похожий на свисток, инструмент для призыва диких птиц) и т.д.

В алтайском эпосе «Козын Эркеш»:

Sen tastarakay bolup kubul,

Menile kojo atanıb bar [Altay Destanları, 2002: 264].

При переводе слово «тастаракай» было сохранено как есть:

Ты становишься тастаракаем и меняешь кожу,

Пойдем со мной.

«Тастаракай» – нарячение, дающиеся в Алтайских эпосах героям, которые маскируются под лысых или нищих [Şəhriyar, 2008: 188]. В то же время это выражение сформировалось как образ в Алтайских эпосах. Кроме того, чтобы не повредить оригинальности текста, некоторые неполные выражения, наполненные определённым смыслом следует сохранить на языке говорящего и давать объяснения. Например, «Шестимесячная земля» – «Большая земля, расположенная на расстоянии шестимесячного пути»; «баллы боза» – «традиционный вид напитка у народов Средней Азии, приготовленный на закваски из пшеницы, кукурузы, риса и гречки»; «бели савырлы кюрен» – «порода лошадей с темно-каштановым пятном посередине талии»; «между двумя Идиллями» – «между Идиллией и Яйиком» и т.д.

При переводе очень важны семья, к которой принадлежит сказитель саги, язык, на котором он говорит и социально-политическая среда, в котором он живет. Потому что и язык

говорящего, и окружение напрямую влияют на содержание эпического текста. В ногайском варианте эпоса «Едигей» одно слово пишется несколькими способами, например, «ев, уй» – «дом», «вар, бар» – «иметь», «вер, бер» – «дать», «бак, кара»» – «смотреть», «коьтурмек, коьтерек» – «брать», «шинди, энди» – «сейчас», «йоллатыр, йоллай» – «посылает» и т.д. Вот как Т. Джемакулов объясняет эту ситуацию на языке эпоса: «Скорее всего, рассказчик не вполне свободно владеет турецким языком и время от времени переходит на свой диалект. В результате в тексте и на турецком, и на ногайском языке произносится одно и то же слово [Джемакулов, 2016: 427]. Мы частично согласны с этим мнением и хотели бы дополнительно отметить, что, поскольку тюркские языки являются родственными языками, некоторые из перечисленных выше слов до сих пор используются в диалектах. Например, «эв» – «ёй» – «дом»; «отправить» – «послать» и т. д. Крымско-татарский вариант той же саги (версия Саадата Джагатая) почти «богата» недостатками языка повествователя. Эту версию она написала со слов Гаджи Осман Атаоглу, старого крымчанина, в молодости переехавшего в Анкару и обосновавшегося в 1957 году. Пересказывая эпос, Гаджи Осман Атаоглу иногда использовал в тексте Турецкий, иногда Крымскотатарский язык. Перевод подобных текстов требует от переводчика профессионализма и умения владеть обоими языками. В противном случае сходство слов между родственными языками может его обмануть.

Перевод стихотворной части эпоса также требует большого профессионализма. Здесь также очень важно индивидуальное творчество переводчика. Дело в том, что та часть эпоса, которая показана в стихах, переводится в двух степенях:

1. Сходство слов в родственных языках приводит к тому, что вес слогов или внутренняя рифмованность в предложениях не нарушаются. Например, по Крымскотатарски:

Key tor atga mingensiñ (7);
Guyruğuñnu, calnıñnı (7);
İpek bilen tüygensiñ (7);
Ağam gayda ketesiñ? (7).

По-Азербайджански:

Ты ехал на кехер ат (парода лошади) (7),
Его хвост, его грива (7),
Ты из шелка заплетал (7),
Агам, куда вы идете? (7) [Qasımov, 2002: 149].

2. Поскольку неполное предложение в исходном тексте не имеет никакого смысла при переводе, добавление дополнительных слов позволяет полностью объяснить идею. Например, по татарски:

Мондый кыен күргәндә
Безгә ирек китердең! [Sulti, 1999: 95]

По Азербайджански:

От наших мучительных дней
(избавил ты нас)
Принес нам свободу! [Şəhriyar, 2023: 158].

Или по татарски::

Синең балаң Норадын,
Нич бирмәсен морадың! [Sulti, 1999: 95].

По Азербайджански:

Твой ребенок Норадин,
Чтоб (Бог) не исполнил (твоего) желания! [Şəhriyar, 2023: 157].

Как видите, существуют разные направления перевода эпических произведений с родственных языков. Перечисленные нами особенности составляют традицию профессионального перевода между родственными языками. При переводе с любого языка переводчик должен точно определить все контуры этого языка. Если перевод осуществляется между родственными языками, то работа переводчика усложняется,

поскольку он должен знать историю, этнографию, систему разговорного языка, геополитическую ситуацию, полное понимание понятия эпохи и времени в тексте и т.д. на профессиональном уровне.

Литература

1. Akdes N.K. IV-XVIII. Yüzyıllarda Karadeniz Kuzeyindekin Türk Kavimleri ve Devletleri. / N.K.Akdes. – Ankara: Türk Tarih Kurumu Basimevi, − 1972. − 511 s.
2. Bayramov Q.H. Tərcümə sənəti / Q.H.Bayramov. – Bakı: OKA Ofset, 2008. – 218 s.
3. Fərhadov F. Baraba tatarlarının folklorundan Kozıkörpeç vэ Bayansılu / F.Fərhadov // Dədə Qorqud dərgisi. – 2005. – №3. – S.156–173.
4. Qasımov İ. "Çorabatır dastanı" hakkında / İ.Qasımov // Dədə Qorqud dərgisi. – 2002. – №2. – S.149–180.
5. Sulti R. Edigey Destanı / R.Sulti. – Türksoy Yayınları. – No:10. – 1999. – S.198.
6. Şəhriyar Q. Altay dastanı Kozın Erkeş / Q.Şəhriyar // Dədə Qorqud dərgisi. – 2008. – №4. – S.174-188.
7. Altay Destanları / hazırlayan: İ.Dilek. – Ankara. – I cild. – 2002. – S.354.
8. Джемакулов Т. Об особенностях орфографии первых публикаций эпоса. «Эдиге» на языке оригинала. / Т.Джемакулов // Эдиге: Ногайская эпическая поэма. – Москва. – Наука. – 2016. – С.425-429.
9. Урманче Ф. Тюркский героический эпос. / Ф.Урманче. − Казань, Института языка, литературы и искусства, − 2015. − 448 с.

***

Ондар М.В.
г. Кызыл, Россия

К ОПРЕДЕЛЕНИЮ ТУВИНСКОГО ТЕРМИНА *МААДЫРЛЫГ ТООЛ* И МОТИВАМ НОМИНАЦИИ ГЕРОИЧЕСКИХ СКАЗАНИЙ ТУВИНЦЕВ

В тувинском фольклоре термином *маадырлыг тоол* называют тексты героических сказаний, которые мы отмечаем еще как эпос [Орус-оол 2001: 6]. Сам термин *маадырлыг тоол* дословно на русский язык переводится как «сказка, имеющая богатыря». В тувинской гуманитарной науке исследованию *маадырлыг тоол* посвящены немало работ. В их числе на сегодняшний день фундаментальными считаются труды Л.В. Гребнева [1960], Д.С. Куулара [2000], С.М. Орус-оол [2001], Л.К. Хертек [2006], Ж.М. Юша [2018] и др. Помимо указанных имен героические сказания тувинцев в контексте исследований эпических текстов народов Сибири также рассматривались такими выдающимися отечественными учеными, как Е.М. Мелетинский [1963], В.М. Жирмунский [1974], И.В. Пухов [1975] и др. Первые тексты *маадырлыг тоол* были зафиксированы В.В. Радловым в конце XIX – начале XX века. А целенаправленная работа по собиранию, полевому исследованию, научному изучению текстов сказаний начала осуществляться с созданием в 1945 году Тувинского научно-исследовательского института языка, литературы и истории. Был налажен механизм работы со сказителями Тувы и на сегодняшний день в архиве данного учреждения хранятся более 300 текстов героических сказаний тувинцев (по информации С.М. Орус-оол) [Орус-оол 1997: 13].

Таким образом, благодаря вышеуказанным авторам, героические сказания тувинцев были исследованы довольно разносторонне: были решены вопросы сюжетостроения, структуры текстов, стили, поэтики, проведены сравнительно-сопоставительные, эдиционно-текстологические анализы и т.д. Однако, несмотря на существующие работы, о значении и происхождении термина *маадырлыг тоол* какой-либо информации не зафиксировано, в связи, с чем объясняется актуальность нашего исследования. А об актуальности определения значения терминов в фольклористике В.Я. Пропп отмечал в своей

работе «Русский героический эпос» следующим образом: «каждая наука прежде всего определяет предмет своих занятий. Так же должны поступить и мы» [Пропп 1999: 6].

Так, в тувиноведении под *маадырлыг тоол* понимается следующее: «тувинский героический эпос – один из основных жанров тувинского фольклора, повествующий о подвигах богатыря в борьбе с чудовищами или иноземными врагами, его поездке к далекой суженой, героическом сватовстве. … исполняется распевом речитативном без музыкального сопровождения. Героическим сказаниям свойственны разработанность сюжета и системы эпических персонажей, традиционный фонд мотивов, каноничность поэтики и стиля» [Орус-оол 2011: 104]. Об исполнении героических сказаний тувинцев более подробно был изучен З.К. Кыргыс, которая указывает на 2 формы исполнения героических сказаний: вокальная форма и речевая форма [Кыргыс 1997: 39]. В тувинском языке данные формы обозначаются разными терминами. Вокальную форму называют двумя терминами: *алганып (канзып) ыдар* ‘исполнение камланием’, *ырлап ыдар* ‘напевное исполнение’. А речевую форму называют термином *чугаалап ыдар* ‘речитативное исполнение’.

О термине *маадырлыг тоол*

В целом, в тувинской фольклорной традиции для обозначения сказочных и эпических произведений используется термин *тоол*. В тувинско-русском словаре слово *тоол* переводится на русский язык как ‘сказка’ [ТувРС 416]. По сравнению с другими тюркоязычными народами, данный термин созвучен с монгольским термином *тууль*, который передает значение ‘былина; сказка; эпопея; повесть (устная)’ [Большой академический словарь]. Для обозначения сказочного произведения в монгольском языке используется термин *ардын тууль* ‘народная сказка’ (букв. ‘народа сказка’), представляющий собой именное словосочетание, где первый компонент – имя существительное оформлено аффиксом родительного падежа. Так же в тувинском языке термин *тоол* употребляется как в составе сложного слова *улустуң тоолу* ‘народная сказка’ (букв. ‘народа сказка’), так и отдельно как самостоятельный термин *тоол* ‘сказка’. А для названия эпического жанра используется термин *маадырлыг тоол*, образованный от двух компонентов *маадыр=лыг* и *тоол*. В свою очередь компонент *маадыр=лыг* происходит от слова *маадыр*, этимологию которого мы обнаруживаем у Б.И. Татаринцева: «*маадыр* ‘герой; богатырь, витязь’. Известны общетюрк. соответствия *батыр ~ батур ~ патыр…,* обладающие вариантами с долгим гласным первого слога типа тув. *маадыр.* При этом долготы, вероятно, имеют разную природу в турк. *ба:тыр,* с одной стороны, и юж.-сиб. тюрк. языках – с другой. В первом случае долгий гласный, возможно, «первичный», а во втором, определенно, вторичный. Отметим, что тув. слово также имеет вариант с начальным *б: баадыр.* Знач. батыр… – ‘герой, богатырь; храбрец, удалец; силач, атлет; победитель’ и под.» [Татаринцев 2008: 21]. В тувинском языке, как у других тюркских народов, словообразовательный аффикс *–лыг* передает значение обладания [ГТЯ 1961: 193] , исходя из чего словосочетание *маадырлыг тоол* переводится на русский язык как (букв. ‘сказка, имеющая богатыря / героя’).

Согласно Ж.М. Юша, по объему текста в тувинской эпической традиции существует 2 вида *тоол* ‘сказка’: *кыска тоол* ‘короткая сказка’ и *узун тоол* ‘длинная сказка’. Под термином *кыска тоол* понимаются все виды сказок: волшебные, сказки о животных, бытовые, кумулятивные и т.д., а под термином *узун тоол* понимается героическое сказание и указанное значение в основном употребляется в речи алтайских тувинцев: «термином *тоол* тувинцы Китая, как и российские тувинцы, обозначают героический эпос и сказки. По объему повествования носители фольклорной традиции выделяют *узун тоол* и *кыска тоол,* что соответствует жанрам сказаний и сказок» [Юша 2018: 90].

В настоящее время в тувиноведении вместо *узун тоол* закрепился термин *маадырлыг тоол* ‘богатырская сказка’ и, скорее всего, *маадырлыг тоол* является литературоведческим термином, который закрепился в тувинском литературном языке сравнительно недавно. А термин *узун тоол* сохранился только у этнических тувинцев Китая. Исходя из этого, возникает вопрос о происхождении в тувиноведении термина *маадырлыг тоол.*

Мы считаем, что данный термин появился в тувинской гуманитарной науке совсем недавно, а именно в середине XX века и связано это с решением вопроса о жанровой классификации тувинского фольклора, а также тувинской терминологии. Д.С. Куулар, который рассмотрел вопрос жанрового состава устного поэтического творчества тувинского народа, отмечает следующее о терминологии тувинского фольклора: «в процессе изучения устно-поэтического творчества тувинского народа, опираясь на современную теорию фольклористики, рассматривающую фольклор как целостную систему, мы убедились в том, что тувинский фольклор (тыва аас чогаалы) представляет собой единство, основанное на взаимной связи жанров. Это и является его характерным признаком. В рамках сложившейся системы утвердились специальные термины и понятия, характеризующие жанровые, видовые особенности произведений тувинского фольклора. Вот основные из них: *маадырлыг тоол* – богатырские сказки, *хуулгаазын тоол* – волшебная сказка, *кара тоол* – бытовая сказка, *дириг амытан дугайында тоол* – сказка о животных, *ужуралдарлыг тоол* – приключенческая сказка, *шоодуглуг тоол* – юмористическая сказка, *уругларга тоол* – сказка для детей, *тоолчургу чугаа* – легендарный рассказ, *төөгү чугаа* – исторический рассказ (предание), *үлегер домак* – пословица, *чечен сөс* – поговорка, *ыры* – песня, *кожамык* – частушка или припевка, *тывызык* – загадка, *алгыш* - заклинание, *йорээл* – благопожелание, *мактаал* – славословие, *курай* – призывание счастья, благополучия, *каргыш* – заклинание злых сил, *дурген чугаа* – скороговорка, *хоомей* – хоомей, *каргыраа* – каргыраа, *сыгыт* – сыгыт и т.д. От названий жанров произошли производные понятия: *толдаар* – сказывать сказку, *ырлаар* – петь песню, *тывызыктаар* – загадывать загадку, *тывызык тывар* – отгадать загадку, *хоомейлээр* – исполнять хоомей, *сыгыртыр* – исполнять сыгыт, *каргыраалаар* – исполнять каргыраа, *солун чугаалажыр* – рассказывать интересные истории» [Доржу 2000]. Там же он отмечает, что наряду с собственными терминами и понятиями в тувинской фольклористике используются заимствованные понятия, например «героический эпос». Исходя из этих определений, автором данной работы была проведена попытка изучить протокольные документы об утверждении термина *маадырлыг тоол* относительно к эпическим текстам, однако подобная документация нами не была обнаружена.

А в отечественной фольклористике, т.е. на русском языке, эпические памятники тувинцев называются разными терминами: *героические сказания, богатырские сказки, героический эпос* и на данный момент все эти термины употребляются синонимами, и, имеют равные значения. Среди всех этих терминов наше внимание привлек термин *богатырская сказка*, у которого буквальный перевод на тувинский язык звучит как ‘маадырлыг тоол’. Первый компонент термина *богатырский* > *богатырь* на тувинском языке ‘маадыр’ и второй компонент *сказка* ‘тоол’. Считаем, что данный термин проник в тувинскую фольклористику благодаря научным трудам В.М. Жирмунского, в которых он применил термин богатырские сказки, изучив эпические памятники тюркских и монгольских народов Сибири [Жирмунский 1974: 7].

В советское время, согласно К.А. Бичелдею, был активный период развития тувиноведения [Бичелдей 2009: 50–51], когда отмечалось интенсивное обогащение тувинского языка терминологией, заимствованной с русского языка, если точнее – калькированными единицами. Это был период, как отмечает Б.И. Татаринцев, период массового билингвизма и сосуществование устного и письменного пути заимствования [Татаринцев]. В связи с этим, нам думается, что термин *маадырлыг тоол* является калькой с русского языка на тувинский, следовательно, термин *маадырлыг тоол* является литературоведческим термином, появившимся в тувинской фольклористике в начале XX века, а в народе героические сказания назывались до определенного времени термином *узун тоол,* уступившим свое значение указанному термину.

О мотивах номинации текстов маадырлыг тоол

Одним из характерных признаков эпических произведений тувинцев состоит в том, что тексты героических сказаний называются именами главных персонажей, вокруг которого происходят все события. С.М. Орус-оол отмечает о существовании патриархальной

традиции называть именами зачинателей рода [Орус-оол 2001: 24]. Это связано с тем, что эпос повествует о жизни и богатырских подвигах героя. «Героический эпос видит меру человеческого в образе идеального витязя, богатыря, наделенного мужеством, доблестью, физической силой, защитника своих сородичей, народа и родины, который в единоборстве побеждает чудовищного врага-насильника или один уничтожает несметные полчища иноплеменных захватчиков, будучи идеальным воплощением мужественной красоты и силы, богатырь вместе с тем сохраняет героизированный физический облик человека, который в эпосе, в отличие от более древней богатырской сказки с ее фантастической гиперболизацией, постепенно сводится до монументальных масштабов героической человечности» [Жирмунский 2004: 248].

«Наречение имени играет весьма существенную роль в эпической биографии героя богатырской сказки как магическое благословение и предсказание его будущего героического пути» [Жирмунский 1974: 233].

В тувинских героических сказаниях, действительно, имянаречение героя происходит поэтапно: 1. Глава рода собирает многочисленный народ; 2. Выбираются соответствующие люди для наречения именем героя, поскольку не каждый сможет дать имя герою; 3. Людей, которые дали имя герою, награждают; 4. Праздничный многодневный пир народа в честь того, что ребенок получил имя. Соблюдение всех этих указанных этапов является отражает достоинство, торжественность всего процесса, о чем в свое время отмечал В.Я. Пропп: «эпосу всегда присуща некоторая величавость, монументальность» [Пропп 2012: 13].

И эти качества, как величавость, монументальность, достоинство, формирующие высокий стиль, отмечаются в мотивах представления главного героя в определенных ситуациях: 1) в начале текста, когда сказитель представляет героя аудитории для воздействия на слушателя: *Сес сая ара-албатының бажын тудуп чагырган, чүглүг чалгынныг куш ужуп четпес, дүктүг даванныг мал маңнап четпес* ***Каңгай-Кара аъттыг Тавын-Хаан*** *чурттап чораан чүвең иргин* ‘Жил-был управляющий восьмимиллионными подданными, Тавын-Хаан, обладающий конем Кангай-Кара, которого не настигают птицы с перьями, животные с волосистыми конечностями’; 2) при представлении героя самого себя своим противникам или другим персонажам с целью психологического воздействия на них: *Ак-Хемни эжелей чурттаан / Мөге Баян-Тоолай адалыг /* ***Туман-Кыскыл аъттыг / Мөге Сагаан-Тоолай*** *мен мен* ‘Это я (букв. ‘я есть я’) Моге-Сагаан-Тоолай, обладающий конем Туман-Кыскыл / с отцом Моге Баян-Тоолай / проживающий на земле Ак-Хем’; 3) при наречении именем главного героя: *Ашак-даа тургаш, / Аъдын, бодун үш долгандыр / Шинчип көрүп-көрүп туруп-тур. / “Оок, мен-не болзумза, уругларым, /* ***Арзылаң-Кара аъттыг Хунан-Кара-Мөге*** *дизе / Кандыгыл, мооңар? – деп / Туруп-тур эвеспе аан”* ‘Старик поднялся, / Коня и самого мальчика / Трижды кругом обошел, / Внимательно осмотрел. / “Я бы, дети мои, / Назвал его Хунан-Кара-Моге, обладающий конем Арзылан-Кара, / Как вам [имя]?” – сказал, оказывается’.

В указанных случаях собственное имя главного героя, как правило, выступает подлежащим, а сказуемым является аналитическое глагольное сказуемое *чурттап чор=* ‘жить’. К нему примыкают частицы *чүвең иргин, иргин,* если глагол выражен формой на *=ган*. Например, *чурттап чора=ан чүвең иргин* ‘жил-был оказывается’, *чурттап чора=ан иргин* ‘жил-был’. Если сказуемое выражается формой на *=п-тыр*, к нему примыкают частицы *эвеспе, иргин*. Например, *чурттап чор=уп-тур* ‘жил-был’, *чурттап чор=уп-тур иргин* ‘жил-был оказывается’, *чурттап чор=уп-тур* эвеспе ‘жил-был оказывается’. А к существительному, выражающему кличку коня, могут примыкать как именные определения, так и причастные определения, подчиняющиеся правилам построения параллельных синтаксических структур. В остальных случаях имя главного героя в текстах героических сказаний употребляется без клички коня.

Таким образом, в тувинских героических сказаниях мотив имянаречения главного героя является одним из способов выработки высокого стиля текстов сказаний, влияющим на формирование мотива номинации текстов *маадырлыг тоол.*

Заключение

В заключение хотим отметить, что, во-первых, представленная работа не претендует на окончательное решение всех вышеназванных фундаментальных проблем, она только затрагивает вопрос о термине на тувинском языке, называющем эпические тексты тувинцев. Во-вторых, мотив номинации текстов героических сказаний связано не только с патриархальными традициями, но и еще с формированием высокого стиля в текстах героических сказаний.

Литература

1. Бичелдей К.А. «Золотой век» тувиноведения и перспективы развития гуманитарных исследований в Туве // Проблемы востоковедения, 2009. № 2(44). – С. 48–55.
2. Большой академический монгольско-русский словарь: В 4-х т. / отв. ред. Г.Ц. Пюрбеев. – М.:Academia, 2001–2002. А – Г. – 2001. – 485 с.
3. Гребнев Л.В. Тувинский героический эпос: (Опыт ист.-этногр. анализа). – М. : Изд-во вост. лит., 1960. – 147 с.
4. Жирмунский В.М. Тюркский героический эпос: избранные труды. – Л.: Наука, 1974. – 727 с.
5. Исхаков Ф.Г., Пальмбах А.А. Грамматика тувинского языка: Фонетика и морфология. – М.: Изд-во вост. лит., 1961. – 472 с.
6. Куулар Д.С. Тувинский фольклор в контексте центрально-азиатских устно-поэтических традиций: дисс. ... д. филол. н. в форме науч. докл. – Улан-Удэ, 2000. – 46 с.
7. Мелетинский Е.М. Происхождение героического эпоса: ранние формы и архаичные памятники. – М.: Изд-во восточной литературы, 1963. – 462 с.
8. Орус-оол С.М. Тувинские героические сказания // Тувинские героические сказания / сост. С.М. Орус-оол. – Новосибирск: Наука, 1997. – С. 10–38.
9. Орус-оол С.М. Тувинские героические сказания: (Текстология, поэтика, стиль). – М.: МАКС Пресс, 2001. – 422 с.
10. Орус-оол С.М., Юша Ж.М. Тувинский фольклор // Избранные научные труды. – Абакан: ООО «Журналист», 2011. – С. 104–105.
11. Пропп В.Я. Русский героический эпос. (Собрание трудов В.Я. Проппа.) – М.: Лабиринт, 1999. – 640 с.
12. Пухов И.В. Эпос тюрко-монгольских народов Сибири. Общности, сходства, различия // Типология народного эпоса. – М.: Наука, 1975. – С. 12–63.
13. Тувинско-русский словарь / Под ред. Э.Р. Тенишева. – М.: Сов. энциклопедия, 1968. – 646 с.
14. Хертек Л.К. Мифологические традиции в тувинских героических сказаниях (сюжеты и образы). – Кызыл: Тувинский гос. ун-т, 2014. – 182 с.
15. Юша Ж.М. Фольклор и обряд тувинцев Китая в начале XXI века: структура, семантика, прагматика. – Новосибирск: Наука, 2018. – 434 с.

Amuer
г. Улан-Батор, Монголия

МОНГОЛ УЛС, БНХАУ-ЫН ХАРИЛЦААНЫ ТАЛААР МОНГОЛ УЛСЫН «ҮНЭН», БНХАУ-ЫН ӨМӨЗО-НЫ «ӨВӨР МОНГОЛЫН ӨДРИЙН СОНИН » СОНИНД ХЭВЛЭГДСЭН СУРВАЛЖЛАГАД ХИЙСЭН АЖИГЛАЛТ (1950-1960 ОН)

Агуулгын товч: В статье автор представил результаты анализа в жанре "репортажа" в газете Монголии и КНР (1950-1960 гг.) и при рассмотрении развития двусторонних дипломатических отношений между КНР. Монголия. Республика и Китайская Народная Республика", появившихся на страницах официальных газет двух стран "Правда" (Монголия) и "Новости Внутренней Монголии" (Китай) в период 50-60-х годов XX века.

Будучи соседними странами, Монголия и Китай имеют давнюю историю дружественного сотрудничества, и сегодня их связывает равноправное и дружественное партнерство во всех областях - общественно-политической, экономической, культурной, научно-образовательной, закрепленное дипломатическими отношениями.

Дипломатические отношения между Монголией и Китаем были установлены 16 октября 1949 года. Монголия и Китай имеют общую границу общей протяженностью 4709,6 км. В 1950 г. обе стороны открыли посольства в Улан-Баторе и Пекине соответственно. В 1991 г. Монголия открыла свое генеральное консульство в Хохэ-Хоте, а в 1996 г. - филиал в Эрене. Кроме того, в 2011 г. Монголия открыла Генеральное консульство Китая в Гонконге. В 2014 г. открылось консульство в Хулонбуире (Автономная республика Внутренняя Монголия), однако в 2017 г. оно было расформировано. В период с 1949 по 1962 год двусторонние отношения получили новое развитие.

На страницах газет "Правда" (Монголия) и "Новости Внутренней Монголии" (Китай) в 1950-1960-е гг. XX в. освещаются практически все действия и решения монгольского правительства.

In the article, the author presented the results of the analysis in the genre of "reportage" in the newspaper of Mongolia and the PRC (1950-1960) and in considering the development of bilateral diplomatic relations between the PRC. Mongolia. Republic and the People's Republic of China" that appeared on the pages of the official newspapers of the two countries "Pravda" (Mongolia) and "Inner Mongolia News" (China) in the period of 50-60s of the XX century.

As neighboring countries, Mongolia and China have a long history of friendly cooperation, and today they are linked by equal and friendly partnership in all areas - socio-political, economic, cultural, scientific and educational, enshrined in diplomatic relations.

Diplomatic relations between Mongolia and China were established on October 16, 1949. Mongolia and China share a common border with a total length of 4709.6 kilometers. In 1950, both sides opened embassies in Ulaanbaatar and Beijing respectively. In 1991, Mongolia opened its consulate general in Hohe-Khote and in 1996 opened a branch in Eren. In addition, in 2011. Mongolia opened the Consulate General of China in Hong Kong. In 2014, a consulate opened in Hulonbuir, Autonomous Republic of Inner Mongolia, but it was disbanded in 2017. Between 1949 and 1962, bilateral relations were newly developed.

The pages of the newspapers Pravda (Mongolia) and Inner Mongolia News (China) in the 1950s-1960s of the 20th century covered almost all actions and decisions of the Mongolian government.

Түлхүүр үгс: Монголия, Монгольская Народная Республика, Китайская Народная Республика, монголокитайские отношения, «Үнэн», «Вести Внутренней Монголии», репертёры

Mongolia, Mongolian People's Republic, People's Republic of China, Mongolian relations, Pravda, Vesti Inner Mongolia, reporters

Нэг. БНХАУ, Монгол Улсын хооронд дипломат харилцаа тогтоосон түүх

Өнгөрсөн зууны 1950-иад он хүн төрөлхтний түүхэнд энх амгалан, хөгжил цэцэглэлтийг эрмэлзэж, улс хоорондоо харилцан ойлголцлыг эрэлхийлсэн цаг үе байжээ. Дэлхийн 2 дугаар дайн дуусч 1960-аад оны соёлын их өөрчлөлтийн өмнөх энэ зааг үед дэлхийн улс төр, эдийн засаг, соёлын тавцанд томоохон нөлөөтэй үйл явдлууд болж өнгөрчээ. Тухайлбал, дайны гал бүрэн зогсоогүй, Солонгосын хойгийн улс хоёр “хуваагдаж”, 1950 оны 6-р сарын 25-нд Хойд, Өмнөд Солонгосын хооронд, 1956 оны 10-р сарын 29-нд Суэцийн сувгийн эзэмшлээс шалтгаалж Израилийн цэргүүд Египет рүү нэвтэрч дэлхийн том гүрнүүдийн хооронд хурцадмал байдал үүсчээ. Гэсэн ч 1950 он бол дараах 20 жилийн хурдацтай өөрчлөлтүүдийн эхлэлийн цаг байсан тул 1957 онд Зөвлөлт Холбоот Улс 1957 оны 10-р сарын 4-нд анхны хиймэл дагуулыг дэлхийн тойрог замд амжилттай хөөргөж, телевиз хүмүүсийн амьдралд нэвтэрчээ.

Энэ үед Монгол Улс, Зөвлөлт Холбоот Улс, БНХАУ гурвуул найрсаг нөхөрлөлийн харилцаатай байж, харилцан бие биедээ туслалцан, дипломат харилцаа батажсан цаг үе байлаа. Энэ нь Европ, Азийн хэд хэдэн орон «социализмын тогтолцоо»-нд нэгдэн орж Ази тивээс Хятад, Вьетнам, Хойт Солонгос улсууд ийм чиг баримжааг сонгон авсан, социалист системийн улс орнууд гэх хамтын нийгэмлэг, Эдийн засгаар харилцан туслалцах зөвлөл (СЭВ. 1949 он) байгуулагдсан зэрэг хүчин зүйлийн нөлөө гэж үзэж болно.

Монгол Улсын хувьд 1911, 1921 онд тусгаар тогтнолын төлөө хөдөлгөөн өрнөн, хувьсгал хийсэн бөгөөд 1924 онд БНМАУ-ыг тунхаглаж, хуучин нэрээр ЗХУ-ын хүчтэй нөлөөн дор нэлээд өөрчлөлтүүд хийгдэв. Уул уурхайн салбарт түшиглэсэн үйлдвэрүүдийг байгуулж, газар тариаланг хөгжүүлэн нүүдлийн мал ахуйд шүтсэн амьдралаас холдох үйл явц өрнөж, сургууль соёлын салбар сэргэн хөгжжээ. Гэхдээ Монгол улсын өвөрмөц онцлог буюу ЗСБНХУ-аас тэс өөр соёл иргэншлийн суурь, шашин шүтлэг, уламжлал зэргийг үл тооцоолон хөдөө аж ахуй, аж үйлдвэржсэн орон болгох зорилт тавьж багагүй эрсдэл учирсан юм.

Хятад улсын хувьд 1949 оны 10-р сарын 1-нд Бүгд Найрамдах Хятад Ард Улсаа (БНХАУ) зарлан тунхаглав. Хятадын Коммунист намын удирдлага дор, ЗХУ-ын олон талт тусламжаар эдийн засгаа сэргээж, томоохон үйлдвэрүүдийг байгуулахад зөвлөлтийн мэргэжилтнүүдийн тусламжийг авч байлаа.

Дэлхийн «цаг уур» харьцангуй зөөлөрсөн чухам энэ цаг үед Монгол Улс, БНХАУ-ын хооронд 1949 оны 10 дугаар сарын 16-нд дипломат харилцаа тогтоож 1950 онд Улаанбаатар, Бээжин хотноо тус тус Элчин сайдын яамаа харилцан нээжээ. Дипломат харилцаа тогтоох санаачилгыг Монгол Улсын талаас гаргаж 1949 оны 10 сарын 6-нд БНМАУ-ын Ерөнхий сайд бөгөөд Гадаад явдлын яамны сайн Х.Чойбалсан БНХАУ-ын ГЯЯ-ны сайд Жоу Эньлайд дипломат харилцаа тогтоох, харилцан дипломат төлөөлөгч солилцох тухай хүсэлт илэрхийлсэн захидал илгээжээ (Монгол-Хятад хоёр улсын... 2014:15).

Энэ тухай Монголын «Үнэн» сонинд «Бүгд Найрамдах Хятад Ард Улстай дипломат харилцаа тогтоох тухай Бүгд Найрамдах Монгол Ард Улсын Засгийн Газраас шийдвэрлэв» гарчигтай мэдэгдэлд «Бүгд Найрамдах Хятад Ард Улсын Ардын Төв Засгийн Газар үүрэг ажилдаа ороод, гадаадын аль ч улсын засгийн газартай дипломат харилцаа тогтоохоор мэдэгдэж, 1949 оны 10 дугаар сарын 1-нд, Бүгд Найрамдах Хятад Ард Улсын Ардын Төв Засгийн Газраас гаргасан тунхагийг Бүгд Найрамдах Монгол Ард Улсын Засгийн Газар судлав» хэмээгээд …Бүгд Найрамдах Монгол Ард Улсын Засгийн Газраас Хятадын ард түмэнтэй найрамдлын нягт харилцаа тогтоохыг цаг ямагт эрмэлзэж байдаг учир Монголын бүх ард түмний зоригийг илэрхийлэн, Бүгд Найрамдах Монгол Ард Улс ба Бүгд Найрамдах Хятад Ард Улсын хооронд дипломат харилцааг тогтоож, дипломат төлөөлөгч нараа харилцан солилцохоор тогтов» гэсэн шийдвэрийг танилцуулсан байна (Үнэн., 1949.10.7. №233 (4309) Баасан). Энэхүү хүсэлтийг БНХАУ-ын тал найрсагаар нэн даруй хүлээн авч 10 хоногийн дараа хариу захидал илгээснээр хоёр улсын хооронд дипломат харилцаа тогтжээ. БНМАУ-ын «Үнэн» сонинд 1049 оны 10 сарын 17-ны өдрийн ТАСС-ын цахилгаан мэдээнд

«Шиньхуа агентлаг уламжлахдаа, Бүгд Найрамдах Хятад Ард Улсын гадаад явдлын яамны сайд Чжоу Энь -лай, Бүгд Найрамдах Монгол Ард Улсаас Бүгд Найрамдах Хятад Ард Улстай дипломат харилцаа тогтоохоор шийдвэрлэсэн тухай Бүгд Найрамдах Монгол Ард Улсын ерөнхий сайд бөгөөд Гадаад явдлын яамны сайд маршал Чойбалсангийн 10 дугаар сарын 6-ны илгээлтийг өчигдөр хүлээж авав гэжээ». Ийнхүү Бүгд Найрамдах Монгол Ард Улсын ерөнхий сайд бөгөөд Гадаад явдлын сайд маршал Чойбалсанд явуулсан хариундаа "Бүгд Найрамдах Монгол Ард Улстай дипломат харилцааг даруй тогтоож, дипломат төлөөлөгч нарыг солилцох явдалд" баяр хүргэнэ гэжээ» (Үнэн, 1949.10.19. №234 (4310) Лхагва).

Ийнхүү хоёр орон дипломат харилцаа тогтооход *нэгд*, дэлхий дахинд фашизм, эзлэн түрэмгийлэх гэсэн Япон болон гоминданыхныг ялан дийлсэн нөхцөл байдал, *хоёрт*, БНХАУ эрх чөлөө тусгаар тогтнолоо зарлан тунхагласан нь хөрш Монгол улс талархан хүлээн авч дипломат харилцаа тогтоохыг хүссэн зэрэг нөхцөл байдлыг дурдаж болох юм. БНХАУ, 1949 оны 10 сарын 1-нд улсаа байгуулснаа зарлан тунхаглаад хэдхэн хоногийн дараа буюу 10 сарын 16-нд БНМАУ-тай дипломат харилцаа тогтоосон байна.

Хоёр. Монгол үндэстний сонин ба «Сурвалжлага» хэмээх төрөл хөгжиж төлөвшсөн нь

Монгол үндэстэнд сэтгүүл зүйн нэгэн төрөл сурвалжлага гэх төрөл төлөвшин бүрэлдсэн түүхийг сөхвөл баялаг сан уудалсантай нэгэн адил ажээ.

Монгол Улсын хувьд, «1913 онд "Шинэ толь" сонин бичиг анх хэвлэгдсэнээр Монгол улсад сэтгүүл зүйн үндэс тавигдсан гэж үздэг хэдий ч Монгол Улсад "1921 оноос өмнөх 25 жилийн туршид монгол хэлээр нийт есөн нэрийн тогтмол хэвлэл, 1150 шахам дугаар гарсны дотор зөвхөн монголчууд өөрсдөө дөрвөн нэрийн тогтмол хэвлэл, ухуулах хуудсыг долоон жил гаруйн хугацаанд 190 орчим дугаар гарч"[1] байсан түүхийг судлаачид тэмдэглэжээ. Тухайлбал, 1913 оны 03 сарын 06-нд Үндэсний дэвшилт ардчилсан үзлийг номлодог соён гэгээрүүлэгч шинжтэй хэвлэл "Шинэ толь хэмээх бичиг" сонин анхны дугаар,[2] 1915 оны 09 сарын 01-1920 оны 01 сарын 23 хүртэл хэвлэгдэж байсан «Шинэ толь»[3] сонин зэрэг баримт байна.

Өвөрмонголчууд монгол үндэстний сонин хэвлэлд өөрийн гэсэн түүхийг бүтээлцжээ. Тухайлбал, Манж Чин улс Оросын нөлөөг сөрж, өөрийн суртлаа хүргэхийн тулд 1908 оны 4-р сард Жилинд "Монгол үсгийн бодрол" гэсэн "Монгол-Хятадын хамтарсан" сэтгүүлийг бий болгосон байдаг. Мөн 1909 оны 5-р сараас Оросын Хааны санхүүжилттэй Харбин хот дахь Дорнод Хятадын төмөр замын Оросын захиргаанаас "Монголын сонин бичиг" гэсэн хэвлэлийг монгол хэлээр гаргаж эхлэжээ[4]. Тус хэвлэлийн редакцид сонины эрхлэгчээр буриадын Агын аймгийн Цэдэвийн Цэдэн-Иш, 1909 оноос хятад, манж хэлтэй харчин монгол Алмас-Очир (харчин үндэстэн, мээрэн цолтой, эрхлэгч), Хайсан гүн, Б.Намсрай, Д.Намсрай, Содном, Ж.Цэвээн (Цэвэн Жамцарано) зэрэг дэвшилтэд сэхээтнүүд багтаж байжээ. Тэдний дунд харчин хүмүүс ч сэтгүүлчээр ажиллаж байв.

1854 онд Сүй юань мужийн сонины хороог Өвөрмонголын сонины хороотой нийлүүлсэн нь "Өвөр монголын өдрийн сонин" («Нэймэнгу жибао»)-ны түүх эхлэжээ (МСНТ, 2003:112-113). "Өвөр монголын өдрийн сонин" -ны анхны дугаар 1948 оны 1 сарын 1-нд Улаан хотод хэвлэгдэн гарахдаа "Өвөрмонголын эв хамт намын ажлын хороо"-ны "Өөртөө засах Өвөрмонгол" гэдэг сониныг залгамжсан гэж үздэг. Тус сонин 1949 оны 1 сарын 1-ний өдөр 156 дугаар гараад зогсож "Сонин мэдээний гарагийн сэтгүүл" (Өвөрмонголын гарагийн сэтгүүл) болон хэвлэгдэж байгаад 1951 оны эхээр ӨМӨЗО-ны "Өдрийн сонины хороо" нам засаг, цэргийн хороог дагалдан Чуулалт хаалга руу нүүснээс "Сонин мэдээний гарагийн сэтгүүл" 53 дугаар хэвлэгдээд мөн зогсжээ. Чуулалт хаалганд

[1] https://uyangasetguulzui.blogspot.com/2013/04/v-behaviorurldefaultvmlo.html
[2] Тус сонин Гадаад явдлын яам, Хаант Оросын Монгол дахь төлөөллийн сайдын газрын хооронд 1913 оны эхээр байгуулсан гэрээний дагуу хэвлэгдэж байжээ.
[3] Хиагт дахь Монгол, Орос, Хятад гурван улсын хэлэлцэрийн дараа Нийслэл хүрээнд гарч байсан.
[4] "Монголын сонин бичиг" 1918 оны 12-р сард нийтлэлээ зогсоожээ.

дахин сэргэн хэвлэгдэж байгаад 1952 оны 1 сарын 1-нээс дахин “Өвөрмонголын өдрийн сонин” нэрээр нэг өдөр алгасан гарах болжээ. 1952 оны 11 дүгээр сард сонины редакци Хөххотод нүүж ирснээр ажил жигдэрч 1954 оны 1 сарын 1-нээс эхлэн 4 нүүрээр, 6 өдөр гарах болсон байна. Одоо монгол, хятад хоёр хэлээр хэвлэгддэг.

ОХУ-ын Халимаг улсын хэвлэлийн түүх, түүний дотор сонин хэвлэл эхлэн гарсан цаг үе харьцангуй эрт ажээ. Халимагийн судлаач Б.Б.Дякиевагийн бичсэн “Халимагийн хэвлэлийн түүхэн зүй: үе шат ба судалгааны онцлог” (“Историография печати калмыкии: этапы и особенности изучения” өгүүлэлдээ “Бүс нутгийн хэвлэлийн түүхийн талаархи анхны нухацтай судалгааг А.С.Романов хийж “«Печать Калмыкии 20-х годов» номоо 1971 онд Халимагийн хэвлэлийн газарт хэвлүүлсэн юм. Энэхүү ном 1917 оны арваннэгдүгээр сард “Ойрадын мэдээ” анхны сонин хэвлэгдсэнээс хойш Халимагийн хэвлэлийн бүхий л хөгжилд чухал хүчин зүйл болсон мужийн хэвлэл үүссэн, сонин хэвлэлийн хөгжлийн асуудлыг авч үзсэнээрээ чухал” (Дякиева, 2017:15) гэжээ.

Халимагийн анхны сонины түүхэнд холбогдох баримт сонихолтой бөгөөд нэрт монголч эрдэмтэн С.Козин халимагуудын анхны сониныг үүсгэхээр сэдэж энэ хүсэл “Вестник Калмыцкой степи” (Халимагийн тал нутгийн мэдээ) -г гаргахаар завдаж байсаар 1917 оны 11 сарын 15-нд “Ойрадын сонин мэдээ” сонин Астраханд гарчээ. Ердөө 5 дугаар гарсан тус сонин “Халимагийн ард түмнийг удирдах төв хорооны албан ёсны хэвлэл байсан бөгөөд хөтөлбөртөө соёл, боловсролын зорилт, улс төрийн мэдээлэл өгөх баримжаатай байв. Сонины нэр нь санамсаргүй биш байсан: "Халимаг" гэхийн оронд "Ойрад" гэсэн үгийг сонгосон нь уг нийтлэлийн үндэсний гүн гүнзгий шинж чанар, Халимагийн ард түмнийг нэгтгэх, соёл, түүхийн уламжлалыг сэргээхэд гүйцэтгэсэн үүргийг онцлон харуулсан” (Очирова., Дякиева…2020:4:618) байв.

Дээх баримтат түүхэнд монгол үндэстнийх нь хувьд буриад монголын “Шинэ байдал”, “Буряад-Монголой үнэн” (1920-1930)-ийг нэмэн үзвэл монголчуудын сонин хэвлэлийн түүх 1854 оноос эхлэн лавтайяа 1913 оноос хойш тоологдох, элдэв саад бэрхшээлийг туулан, өөрсдийн хэлээрээ бичиж уншдаг, өөрслийн түүхээ үлдээсэн баялаг түүх ажээ.

Гагцхүү анхны сурвалжлагыг хэн гэдэг монгол хүн бичсэнийг өнөөдөр хараахан тогтоож чадаагүй байна. Бид, Монгол Улсын “Үнэн” сонины баримтад тулгуурлан өнөө цагийн сэтгүүл зүйн сурвалжлага гэх хэмжүүрт дүйцэх, Монгол-Хятадын дипломат харилцаанд хамаарах, 1950-1960 оны дараах баримтуудыг бүртгэн танилцуулж байна.

А) **Монгол Улсын “Үнэн” сонин (ҮС)**

1950-1960 оны хооронд хэвлэгдсэн “Үнэн” сониныг шүүрдэн үзвэл *“*БНХАУ-ын жүжигчид - Дуучин хүүхэн Гуан лин” (Сурвалжлагч Д.Лодойдамба. *1952.10.10.* No240. (5224), *“*Өвөр монголын дуучин охин” (Н.Жамбалсүрэн. *1952.10.10. No240. (5224),* “Хятад нутгаар явсан тухай” (Н.Лувсанравдан. “Үнэн” сонин. *1954.10.12. Мягмар. No242 (5839),* “БНХАУ-д бичигт түргэн суралцах арга амжилттай дэлгэрч байна” (Рагчаагийн Гүрбазар. *1953.5.27. Лхагва. No123 (5414),* “Баярт сайхан үдэшлэг” (Н.Цэенжав. *1954.10.01. Лхагва. No233. (5830),* “Хятадын ажилчны тухай” (Г.Дэлэг. *1954.10.15. Баасан. No245 (5842), “*Шинэ Хятадын Тариачныд” (Г.Дэлэг. *1954.10.21. Пүрэв. No250 (5847)* гэх зэрэг 44 орчим сурвалжлага бүртгэгдэв. Тэдгээрийн дийлэнхийг буюу 91% нь нийгэм-соёлын сэдэвт хамаарч байгаа бөгөөд Шинэ Хятад улсын хөгжил цэцэглэлт, хоёр орны найрамдалт харилцаа шинээр сэргэж байгаа талаар өгүүлсэн сурвалжлага эзэлж байна. Үүний учир шалтгаан нь хоёр орон дипломат харилцаа тогтоож, түүний дараа өрнөх олон талт харилцааг зохицуулах зорилт бүхий хоёр орны найрсаг харилцааны үйл явдлыг илтгэсэн байх ажээ.

б) **БНХАУ-ын ӨМӨЗО-ны “Өвөрмонголын өдрийн сонин”** (ӨМӨС)

Бид, ӨМӨС сонины мөн хугацааны дугааруудыг магадлаваас “Улаанбаатар-Бээжин” гарчигтай Улаанбаатараас гараагаа эхлүүлэн 1400км-ийг дугуйгаар туулан Бээжинд хүрсэн монголын дугуйчдын тухай сурвалжлага (*1954.5.11. Шиньхуа хороо. Сурвалжлагч Су Ши Кай*), “Монгол улсын нэгдүгээр дэд Ерөнхий сайд Б.Ширэндэв, сурвалжлагчдын асуусан асуултад өгсөн хариулт” (*1956.1.5. Монгол, Зөвлөлт, Хятад, Англи, Америк, Итали зэрэг*

орны сурвалжлагчдын асуултанд хариулсан байдлыг бичжээ). “Дундад улсаас Монгол улсад аж үйлдвэр бүтээн байгуулж өгч байгаа нь” (*1956.11.30. Шиньхуа хороо*), “Манай тариалангийн хоршоожуулалтад Монгол улсын ард түмэн их дэмжлэг үзүүлэв” (*1957.4.29. Шиньхуа хороо*), “Дундад-Монгол хоёр улсын дотно нөхөрлөл” (*1957.5.19. Шиньхуа хороо*. Монгол улсын Дорнод аймагт хаваржиж байгаа Өвөрмонголын малчдыг сурвалжилжээ) зэрэг 7 сурвалжлага бүртгэгдэв.

ӨМӨС-нд сурвалжлагын тоо цөөн, агуулга нь Монгол Улсад үзүүлсэн тусламжийг түлхүү дурджээ. Энэ нь ӨМӨС муж, орны сонин учир улсынхаа хэвлэлийн толгой байгууллагад захирагдаж байдгаас хамаарсан гэлтэй. Өөрөөр хэлбэл, ихэвчлэн Шиньхуа агентлагийн сурвалжлагыг нийтэлсэн байдалтай байна. Сурвалжлагын сэдэв бүхэлдээ улс төр, эдийн засагт хамаарагдах бодит байдлыг харж дүгнэсэн шинж ажиглагдав.

Дээрх сонины сурвалжлагуудын байдлыг бид, мэдээлэл дамжуулалт, дүн шинжилгээ өгсөн буюу олон нийтийн дунд хэлэлцүүлэг өрнүүлсэн, нийгэмд оршиж буй асуудлыг шийдвэрлэх сэдэл өгсөн, тэрчлэн танин мэдүүлэх чиглэл гэсэн сурвалжлагын хэмээх төрлийн үндсэн чиглэлийн дагуу сэдэв, бичлэгийн хэлбэр, зорилго, ур чадвар зэрэг олон талаас анализ хийж үзэв. Үүнд,

1. Сурвалжлагын төрлийн үйл явдал буюу мэдээллийг түргэн шуурхай дамжуулах зарчим: тухайн цагийн сонин гаралтын байдлаас шалтгаалж болж өнгөрсөн үйл явдлыг 1-2, зарим тохиолдолд олон хоногийн дараа мэдээлж байжээ. Гэхдээ мэдээ, сурвалжлага хоёрт том ялгаа харагдаж байв. Өөрөөр хэлбэл, мэдээ илүү шуурхай, сурвалжлага мэдээг баяжуулах, баталгаажуулах байдлаар хожуу хэвлэгджээ. Тухайлбал, “Үнэн” сонины 1952 оны 10 сарын 14, 30-ны дугааруудад БНМАУ, БНХАУ-ын хооронд эдийн засаг, соёлын хамтын ажиллагааны тухай хэлэлцээрийг Монгол улсын иргэд хөдөө орон нутагт хэрхэн хүлээн авч байгаа байдлыг сурвалжилжээ. “БНМАУ, БНХАУ-ын хооронд эдийн засаг, соёлын хамтын ажиллагааны тухай хэлэлцээр”-т гарын үсэг зураг үйл явдал 1952 оны 10 сарын 4-нд болсон бөгөөд мэдээ нь “Үнэн” сонинд “Энх тайван найрамдлын гэрээ” нэртэйгээр гарч, харин сурвалжлагууд нь тийнхүү хожуу нийтлэгджээ. Гэхдээ сурвалжлагыг хөдөө орон нутгаас бэлтгэсэн тул тухайн үеийн зам тээвэр, харилцаа холбооны нөхцөл байдалтай холбоотой байж болно. Нөгөө талаар мөн оны 11 сарын 15-нд “БНХАУ-ын Ардын төв засгийн газын 19 дүгээр хурлаар БНХАУ-ын ГЯЯ-ны дэд сайд Жан Ханьфүгийн “Хятад-Монголын эдийн засаг, соёлын харилцааны гэрээ”-нд гарын үсэг зурсан тухай илтгэлийг сонсож “БНХАУ, БНМАУ-ын эдийн засаг, соёлын хамтын ажиллагааны гэрээ”-г баталсан байдаг”[1].

2. Сурвалжлага хийх зайлшгүй сонголт, шалтгаан. 1950-1960 оны хоёр орны сонинд нийтлэгдсэн сурвалжлагын байдлыг энэ шалгуураар авч үзвэл, хэдийгээр бидний бүртгэсэн Монгол Улсын “Үнэн” сонины сурвалжлагад соёлын салбар голлож байгаа ч бүхэлдээ улс төр, нийгмийн тухайн цаг үеийн нөлөө их байгаа нь мэдрэгдэж байлаа.

“Үнэн” сонины сурвалжлагад тухайлбал, БНХАУ-ын ололт амжилтыг харуулсан гэрэл зургийн үзэсгэлэн нээгдсэн, Ху Кэгийн “Тэмцлээр бойжсон нь” гэдэг жүжгийг Монгол Улсын хөгжимт-драматик театрт тавьж байгаа, Өвөрмонгол, БНХАУ-ын урлагийн дуу хөгжим, циркийн мастерууд, жирийн ажилчин хүмүүстэй уулзаж сурвалжилсан зэрэг сэдэв тусгагджээ. Тиймээс сурвалжлага хийх зайлшгүй нөхцөл шалтгаан нь тухайн үеийн засаг төрөөс сонины газруудад өгдөг чиглэл, тэрчлэн хоёр орны хооронд найрамдалт харилцаа тогтож, харилцан дипломатуудаа солилцсон, Монгол ардын хувьсгалын 30 жилийн ой, БНХАУ тунхагласны баяр, 1952 онд БНМАУ, БНХАУ, ЗХУ Жинин-Улаанбаатарын чиглэлд төмөр зам тових болсон, Монгол-Хятадын найрамдлын 10 хоногийг сүрлэг зохион байгуулсан зэрэг томоохон зүйл явдалтай холбоотой гэж үзлээ.

---

[1] Монгол-Хятад хоёр улсын түүхэн харилцааны он дараалсан лавлах (1949-2014). Нэмж засварласан хоёрдугара хэвлэл. Эмхэтгэсэн Н.Ганбат (Монгол Улс)., Би Аонань (БНХАУ). БНХАУ-ын Хөлөнбуйр мужийн Ардын боловсролын хэвлэх үйлдвэрийн санхүүжилтээр МУ-ын «Арвай бархан» хэвлэх үйлдвэрт хэвлэв. УБ., 2914. Хууд Хууд 21.

3. Сурвалжлагын төрлийн хувьд Монгол Улсын ҮС сурвалжлага нь үйл явдал, танин мэдэхүйн, ӨМӨЗО-ны ӨМӨС-ын сурвалжлага нь үйл явдлын сурвалжлагын төрөлд шууд хамаарна. Бид энд ӨМӨС-д хэвлэгдсэн “Дундад, Монгол хоёр улсын малчдын дотно нөхөрлөл” сурвалжлагыг онцлон дурдаж байна. Өдгөө Монгол Улс, ӨМӨЗО-нд хил савлан нутаглаж байгаа Хөлөн буйрын барга малчид 1957 онд цаг уурын хүнд нөхцөлд хоёр орны харилцан туслалцах хэлэлцээрийн дагуу одоогийн нэрээр Монгол улсын Дорнод аймгийн нутагт өнтэй сайхан хаваржсан тухай юм. Шинэ барга баруун хошууны малчид 4000 гаруй хээлтэй бог малаа туун Монгол улсын зүүн хэсэгт орж ирж малаа төлийн гарзгүй өвөржиж, хаваржаад буцсан байна. Нэгэн малчин “би малаа нэг дахин өсгөж 800 малтай болоод буцаж байна” гэж бахархалтай өгүүлснийг тэмдэглэжээ. Сурвалжлагч, Өвөрмонголын Пунсаг гэдэг малчинтай уулзаж, 2 дугаар сарын хавсаргатай үед малаа тууж яваад зам төөрч явахад нь Монгол улсын малчин Жамьянсүрэв таарч зам зааж чиглүүлээд сайн хаваржаа, бэлчээр олоход тусалсан, мөн Хөлөнбуйрын эмэгтэй малчны биеийг эмчилж байсан зэрэг сайхан жишээг энгийн мөртөө тодорхой жишээ баримттай, товч тодорхой дурдан бичжээ. Барга, үзэмчингээс хэсэг бусгаараа 1911, 1945 онд өнөөгийн Монгол Улсад нүүдэллэн ирж нутагшсан түүх байдаг ч 1957 онд Монгол-Өвөрмонголын малчид хилийн зааггүйгээр нааш цааш малаа туун нутаглаж, харилцан биедээ тусалдаг байсныг бичиж үлдээсэнд энэ сурвалжлагын үнэ цэн оршино. Тэгвэл өдгөө барга, үзэмчингүүд бөгөөд эмээлийнхээ урд бүүргийг Монгол улсын зүг харуулан тавьдаг заншил хэвээрээ байна[1].

4. Сурвалжлагын бүтцийг харахад Монгол Улсын ҮС-ны сурвалжлагууд гарчиг, өмнөтгөл, үндсэн бүрдэл хэсгүүд, үйл явдлын бичиглэл, оролцогч хүмүүсийг сонгосон байдал, дүгнэлт буюу төгсгөл хэсэг, сурвалжлага хийсэн хүний нэр зэрэг байх ёстой хэсгүүд үндсэндээ бүрэн, боломжийн түвшинд бичигдсэн нь Монгол улсын сэтгүүл зүйд сурвалжлага гэх төрөл төлөвшиж байсан хэдий ч 1950 онд сурвалжлагын төрлийн бичлэгийн эхлэл сайн байжээ гэж дүгнэж болохоор байна. Жишээлбэл, “Үнэн” сонины тусгай сурвалжлагч Г.Дэлэгийн бичсэн “Хятад ажилчны тухай” гарчигтай сурвалжлага 1954 оны 10 сарын 15-ны өдрийн 245 дугаарын 4 дэх нүүрт хэвлэгдсэн бөгөөд 1954 оны 9 сард Хятадад очиж сурвалжилжээ. Гарчгийн хувьд төдий л анхаарал татахуйц биш боловч өмнөтгөл хэсэгт “Хятадын өвгөн нийслэл Бээжин хотод, алс холын бяцхан тосгонд ч хөдөлмөрийн хүмүүсийн асар их зохион байгуулалт, сахилга бат, нэгдмэл байдал том жижиг бүх зүйл дээр илэрхий байна” гэсэн нь өнөөдөр ч эл байдал хэвээрээ байж хөгжлөөрөө дэлхийн тэргүүлэх улс болсныг хэлсэн гэлтэй.

Сурвалжлагч Г.Дэлэг энэхүү сурвалжлага бичих шалтгаанаа хятадын ажилчин анги хөдөлмөрийн талбарт манлайд явж байгаа, тэдний дотор хүнд аж үйлдвэрийн салбарт нэр алдраа цуурайтуулсан жирийн ажилчны тухай бичих нь зүйтэй гэж шийдсэнээ өгүүлжээ.

Сурвалжлагч, Шар тэнгисийн хөвөөн дэх өмнө нь 12 орны хөрөнгөтнүүд амардаг байсан 750 байр бүхий Бай Тай Хай гэдэг амралтын газар очиж шилдэг уурхайчид, мөн Шанхайн нэхэмлийн үйлдвэр, Кантон хотын картоны үйлдвэр, Чунцины хэд хэдэн үйлдвэрт очиж бодит байдлыг нүдээр үзэж, жирийн ажилчидтай, тэгэхдээ эрэгтэй, эмэгтэй, хүүхэдтэй, гэрлэж буй, өндөр настай хүмүүсийг сонгон уулзаж ярилцсан байна. Олонх нь БНХАУ тунхаглахын өмнө “Урьдын цаг гэдэг, ёстой өвс идэж, ус ууж амьдардаг цаг байлаа. Урьд бид орон гэргүй, өмсөж зүүхгүй нүцгэн хоосон байв. Өлсгөлөн харанхуй байв. Тэр үед юун театртай юм бэ, мантуутай байвал дээд заяа байлаа. Өнөөдөр арай гэж хоол олж идэвч маргааш юугаа иднэ дээ гэж сана зовдог байлаа. Ялангуяа бид бүсгүйчүүдийн аж байдал,

[1] Одоо Сүхбаатар аймгийн Эрдэнэцагаан сумын төвд 200-300 үзэмчин, 1-р багт 100 гаруй өрх 350 гаруй хүн (210 өрх, 700 гаруй хүнээс) нь үзэмчин байна. Үзэмчин Судлалыг дэмжих нийгэмлэгийн тооцоогоор “үзэмчингийн 700-гаад өрх айл, 4000 гаруй хүн ам”[Үзэмчин судлалыг дэмжих нийгэмлэг. Чойбалсан хот., 2005, 14-р тал] буйгаас Дорнод аймгийн Сэргэлэнд 300 гаруй өрх, Баянтүмэнд 100 гаруй өрх, Булганд 40-өөд өрх, аймгийн төвд 100 гаруй, Улаанбаатар хотод 100 гаруй өрх байгаа багцаа тоо байна. Эдгээр хүмүүс Дорнодын нутагт Зүүн Үзэмчин хошуунаас ирсэн үзэмчингүүд, тэдний үр хойчис юм.

урьдын тэр аймшигт харанхуй цагт адгийн муу…” (уурхайчин Ма Лю Хай), “Бид ажилчнууд хэдэн түмээрээ өлбөрч байсан тэр цагт хүүхдийг асрах хамгийн хэцүү байлаа. Хүүхдээ эрэг ганга луу, усны цүнхээл лүү хаямаар өдөр байсан шүү. Эзэрхлийн дор тарчилж байсан тэр гамшгийн хар үед, хүүхэд нялхсыг айхын бараа, идэхийн дараа гэж үздэг…” байсан (Шанхайн нэхэмлийн үйлдвэрийн ажилчин Ян Чо) бол одоо аж үйлдвэрийн салбарт ажиллаж хийж, шинийг сэдсэний хэрээр ахиу цалинтай болж аж амьдрал нь дээшилсэн, гол нь сургуульд сурч боловсрох, “Цаас үйлдэж байгаа мөртлөө цаасан дээр юу бичээстэйг нь мэдэхгүй бол ичхэвтэр юм. Бид энэ өнгөрөгч 5 жилд заводын олонхи ажилчныг бичиг үсэгт сургав” (цаас үйлдэх фабрикийн засварын цехийн тэргүүний ажилчин Ян Чжэн), “Улс гүрэн маань түргэн хөгжиж, үйлвдэр уурхайд шинжлэх ухаан, техник түргэн нэвтэрч байгаа энэ үед, ажилчин хүнд эрдэм боловсрол ус агаар шиг хэрэгтэй байна” (уурхайчин Ма Лю Хай) гэж ухаарсанд анхаарал хандуулжээ.

Сурвалжлагад Хятадын коммунист намыг өргөмжлөн магтах (ач элбэрэл ихт агуу хүчирхэг коммунист намаа бахархан хүрээлж байна”, “төр засагтаа хайр бахархлаа илэрхийлж байна” гэх мэт), БНХАУ байгуулагдсаны ой, сарын ажлын төлөвлөгөөг давуулан биелүүлэх, амь хайргүй хөдөлмөрлөх зэрэг тухайн үеийн хэвшмэл бөгөөд зайлшгүй хэллэг, үзэл суртлаас ангид бичиж чадаагүй байна. Гэхдээ найруулга, дүрслэл, үг хэллэгийн сонголт тун чадварлаг юм. Жишээ нь, урд өмнөх ядуу зүдүү амьдралыг “шавхруу цөвдөс горьдож”, “9 настай хүүгээ уурхайн хүнд ажил зүтгүүлж”, “өмсөх гуталгүйгээс хөл нүцгэн явдаг байсан” зэрэг амьд гэрчийн аман түүхээр баталгаажуулсан бол Хятад орныг “өнөр Хятад”, “арвай будаа шиг олон иргэдтэй” гэж тодорхойлсон нь оновчтой санагдана. Сурвалжлага Хятад улсын ирээдүй “хүчирхэг их Зөвлөлтийн туулж өнгөрсөн мөнхийн алдарт ялуусан замаар гэрэлтэн туяарч байна” гэж төгсгөжээ. Дашрамд тэмдэглэхэд сурвалжлагч Г.Дэлэг насан туршдаа Монгол улсын сэтгүүл зүйд хөдөлмөрлөсөн нэртэй сэтгүүлч болсон билээ. Харин ӨМӨС-ны сурвалжлага голдуу мэдээллийн өөр агентлагийн сурвалжлагыг монгол хэлнээ орчуулан хэвлэдэг байснаас тодорхой нэр бүхий сурвалжлагчийн нэртэй зүйл тааралдахгүй байна.

5. Сурвалжлагын бусад шалгуур. Энд бид болж өнгөрсөн үйл явдалд сурвалжлагч өөрөө оролцсон, нүдээр харсан гэрчийн яриа, цаг хугацааны эрэмбэ дараалал, үйл явцын байдал, түүний дүрслэл, холбогдох гэрэл зураг сэлтээр дурдсан хоёр сонины сурвалжлагыг авч үзсэн бөгөөд энд бид сурвалжлагын хэл найруулга, сурвалжлагчийн ур чадварын тухай яригдах бөгөөд бидний илтгэлийн сэдвийг илүү гүнзгийрүүлж байна.

Ерөнхийлөн хэлбэл, уншигч сурвалжлагыг уншсаны дараа бүх зүйлийг өөрийн нүдээр харсан мэт, өөрөө тэнд байсан мэт санагдах нь чанарын гол шалгуур билээ. Энд яах аргагүй Монголын “Үнэн” сонины 1950 оны сурважлагууд давуу байгааг тэмдэглэе. Сурвалжлагын бусад шалгуур гэсэн хэсэгт бидний дараагийн судалгаа чиглэгдэх болно гэдгийг дашрамд тэмдэглэе.

Дүгнэн үзвэл,

Сонины сурвалжлага нь үйл явдлыг шууд бус, дахин дамжуулах байдлаар, сонин гэх зуучлагч, сурвалжлагчийн “мэлмий”-гээр дамжигдсан өвөрмөц харилцаа бөгөөд хэдэн жилийн дараа дүн шинжилгээ хийх бодит баримтын санг үүсгэдэг ажээ. Энд хоёр орны гадаад харилцааны яамд, байгууллагын санаачилгаар Монгол-Хятад хоёр улсын дипломат харилцааны үеийн баримт бичиг, гэрэл зураг, сонины материалыг эмхэтгэн хэвлүүлэх ажлыг хийсэн нь (Гантулга Б. “Элчин товчоон”., “Монгол-Хятад хоёр улсын түүхэн харилцааны он дараалсан лавлах” (1949-2014) гэх мэт) сонин сурвалжлага архивын баримт болдгийн гэрч юм.

Монгол үндэстний сэтгүүл зүйн түүхийг дахин эргэж харах шаардлага байгааг Монгол Улсад хэвлэгдэж байсан сонин, Өвөрсонгол, Буриад, Халимагийн дэвшилтэд сэхээтнүүд эрт цагаас монгол хэлээр болон өөр хэлээр эрхлэн хэвлүүлдэг сонинд ажиллаж, дэлхийн сонин хэвлэлийн түүхэнд өөрсдийн мөрийг үлдээснээс тодруулж болох юм.

Монгол улс, БНХАУ-ын ӨМӨЗО-ны мэдээллийн нэр бүхий, төлөөлөх чанартай сонинд хэвлэгдсэн сурвалжлага хэмээх сэтгүүлзүйн том төрлийн хөгжлийн үүслийн цагийг

1950-1960 оны зурвас цаг үед харахад чамлахааргүй тоо харагдаж байгаа бөгөөд өнөөгийн хэмжүүрээр авч үзсэн ч хандлага, бичлэгийн чанар, үнэ цэнээрээ "сурвалжлага"-ын жанарын тодорхой чиглэлүүдэд зүй ёсоор дүйцэж байгаа нь манай ахмад үеийн сэтгүүлчдийн сэтгэлгээ, бүтээлч чанарыг харуулж байна.

-Цаашид, монгол үндэстний сэтгүүл зүйн үүсэл хөгжил, анхны сурвалжлага хэзээ хаана бичигдэж хэвлэгдсэн, Хятад-Монгол-ОХУ-ын дипломат харилцаа ба сэтгүүлзүй, уялдаа холбоог тодруулах зэрэг асуудал сэтгүүлч бидний өмнө тулгарч байна.

Ном зүй

Ном хэвлэл

1. Амартүвшин С. Сэтгүүлзүнй тухай…Ред.Б.Чинзориг. УБ., 2020
2. Батбаатар Ж. Суурь сэтгүүлзүй. Ред. М.Одмандах. УБ.,2011
3. Бөх-Үндэс. Дундад улсын сонин мэдээний түүхэн тойм. Хөххот., 2007
4. Гантулга Б. Элчин товчоон. Гадаад харилцааны яам, Гадаад харилцааны төв архив. МУ, БНХАУ-ын хооронд дипломат харилцаа тогтоосны 70 жилийн ойд зориулав. Мөнхийн үсэг ХХК. 2019. -306х
5. Дундад-Монгол хоёр улсын гадаад харилцаа байгуулагдсан далан жилийн ойд зориулсан сонин мэдээллийн материалын эмхэтгэл-сонин (1949-2019 он). Монгол бичгээр. ӨМӨЗО-ны Ардын засгийн ордны сонин мэдээний албан гэр. Өвөрмонголын Багшийн их сургуулийн сонин мэдээллийн дээд сургууль. Хөххот., 2019
6. Дякиева Б.Б. "Историография печати калмыкии: этапы и особенности изучения" \\Вестник калмыцкого университета. 2017 г. №36(4)
7. Зулькафил М., Чойсамба Ч. Сэтгүүлзүйн түүх. Ред. Б.Болд-Эрдэнэ. УБ., 2005
8. [Монгол-Хятадын…2014] Монгол-Хятад хоёр улсын түүхэн харилцааны он дараалсан лавлах (1949-2014). Нэмж засварласан хоёрдугаар хэвлэл. Эмхэтгэсэн Н.Ганбат, Би Аонань. УБ-Бээжин., 2014.
9. [МСНТ] Монгол судлалын нэвтэрхий толь (Сонин мэдээ хэвлэл). Монгол бичгээр. Өвөрмонголын ардын хэвлэлийн хороо. Өвөр Монгол "Цай Ши хэвлэх хязгаарт" компани 2003
10. Норовсүрэн Л. Монголын сэтгүүлзүйн түүхэн тойм. Тэргүүн боть.Нэмэн засварласан хоёр дахь хэвлэл. Ред.М.Зулькафил. УБ., 2011
11. Одмандах М. "Үнэн" сонин дахь БНХАУ-ын тухай суртал ухуулга \\Орчин цагийн сэтгүүл зүйн асуудал. Ред.Ц.Цэрэнжав. УБ., 2011
12. Очирова Н.Г., Дякиева Б.Б., Ахмадуллин Е.В. Становление и развитие печати Калмыкии в информационном пространстве Юга Россиий- 1917-1943гг. \\Вопросы теории и практики журналистики, 2020, Том. 9, Номер 4, pp. 618
13. Үзэмчин судлалыг дэмжих нийгэмлэг. (хянасан Г.Дугаржав). Чойбалсан хот., 2005
14. Норовсүрэн Л. Сонины бичлэгийн төрөл зүй. Их, дээд сургуулийн сэтгүүлийн ангийн оюутнуудад зориулав. УБ., МУИС хэвлэлийн газар. 1994.

Сонин, сэтгүүл

"Үнэн" (Монгол Улс)., 1949.10.7. №233 (4309) -аас 1960 он хүртэлх дугаарууд
"Өвөрмонголын өдрийн сонин" 1952.07.19-нөөс 1960 он хүртэлх дугаарууд

Цахим сурвалж

https://uyangasetguulzui.blogspot.com/2013/04/v-behaviorurldefaultvmlo.html

***

Балданмаксарова Е.Е.
г. Москва, Россия

ТРАДИЦИИ ИСТОРИЧЕСКОЙ ПЕСНИ И ФОЛЬКЛОРНО-ЛЕТОПИСНАЯ ОСНОВА ИСТОРИЧЕСКОГО РОМАНА «БОЛОР ТОЛЬ» МОНГОЛЬСКОГО ПИСАТЕЛЯ Ш. НАЦАГДОРЖА

Аннотация: *Статья посвящена исследованию исторического романа «Болор толь» (1986) монгольского писателя Ш. Нацагдорж (1918–2001), в ней прослежена связь современного романа с фольклорно-летописной основой и традициями исторической песни. Одной из характерных особенностей монгольской литературы на всем протяжении ее развития было постоянное и плодотворное взаимодействие с фольклором, освоение лучших традиций устной народной поэзии и обращение к стилевым и изобразительно-выразительным возможностям средневековых исторических летописей. Широкое художественное осмысление получила борьба человека против порабощающих его сил, против насилия и унижения, против ущемления его прав. Эти произведения пронизаны духом борьбы и протеста, в них ярко отразились морально-этические и духовно-нравственные представления народа. Избранный современным писателем Нацагдоржем путь, при котором верность духу народного первоисточника сочетается с новым его прочтением, при котором осмысление образов, созданных народом в контексте современных философских, культурно-исторических и эстетических воззрений общества, способствует обогащению духовного мира современного человека.*

Ключевые слова: *монгольская литература, исторический роман, фольклор, летопись, историческая песня, Амурсана, Чингунжав, Ш. Нацагдорж.*

При подходе к анализу монгольской истории XVIII в., к образам наиболее выдающихся исторических личностей, изображенных в историческом романе «Болор толь» (Хрустальное зеркало) Шагдаржавын Нацагдорж, выделим два аспекта проблем: первый – история и человек, второй ее аспект – человек и слово. «Литературное слово, – пишет С.С. Аверинцев, – должно быть соотнесено с историей, с социальными и политическими реалиями истории, но соотнесено не иначе, как через человека. Нет человека вне истории, но история реальна только в человеке. Когда мы пытаемся прочертить линию, ведущую от социальных структур к жанровым структурам, линия эта не должна миновать человека, его самоощущения внутри истории, его догадки о самом главном – о его месте в обществе» [Аверинцев 1997: 7]. Безусловно, литературное слово идет от человека, от творческого человека и обращено к людям, к читателям. И здесь важную роль играет условность литературного слова и форма социальности литературного слова. Как правило, содержание литературного слова может иметь двоякий выход – прямой и имплицитный, т.е. явно невыраженный, подразумеваемый, что особенно характерно для жанра исторического романа, повествующего «о делах, давно минувших дней».

XVII и XVIII вв. – это время нескольких крупных государственных объединений (ханств) в Южной, Халха Монголии и Западной Монголии. В условиях, когда идея общенационального единства утрачивала свою былую значимость, одни монгольские ханы стремились объединить разрозненные ханства в единое сильное государство, другие – проявляли местнический характер в силу своих амбициозных устремлений и эгоистических интересов. А это приводило к междоусобным конфликтам и вооруженным столкновениям, затрудняя создание единого союза перед внешней агрессией в лице маньчжурской Цинской династии. Антиманьчжурская освободительная борьба монголов проходила в три этапа, и она связана, во-первых, с территориальным расположением, а, во-вторых, с лидерами движения, которые вносили свои характерные особенности в данное движение. Например, борьба Джунгарского Галдана-Бошокту-хана, относится ко второму этапу, который охватывает 1637–1691 годы. В этот период была начата борьба за создание

общемонгольского антиманьчжурского фронта. Как видно из романов «Дзанабазар» С. Эрдэнэ и «Орел, парящий в небе» Б. Догмид, этот период полон остродраматических событий, приведших в итоге к присоединению Халха Монголии к Цинскому Китаю. Третий этап (конец XVII в. – середина XVIII в.) связан с довольно успешной борьбой джунгарских ханов против цинских завоевателей. В середине XVIII в. на историческую арену выдвигаются такие героические личности, как Джунгарский Амарсана [1] и Хотогойско-Халхаский Чингунжав. Широкомасштабные движения под их руководством вошли в анналы борьбы монгольского народа, в средневековые летописи, исторические тексты, в разные жанры устного народного творчества[2].

Ш. Нацагдорж, как ученый-историк и писатель, в своем романе «Болор толь» (Хрустальное зеркало), изданном в 1986 г., обращается к этой довольно сложной и малоисследованной к тому времени теме, чтобы силой художественного слова, используя богатые возможности образной системы и изобразительно-выразительных средств литературы, поведать о том, *почему* южные, северные и западные монголы в середине XVIII в. не сумели объединить свои силы; *что́* явилось главной причиной полного краха национально-освободительной борьбы под водительством Чингунжава и Амарсаны; и *как* получилось так, что вся Монголия подпала под тотальную зависимость от власти маньчжурской династии Цин, которая продлилась в течение почти трех столетий. Авторская позиция, изложенная в романе, выражает идеи и позиции академика Ш. Нацагдоржа, сформированные им в результате его многолетних научных изысканий, в частности, изложенные в монографии «История Халхи» (1963). Вот что пишет Н. Ариунгуа, д.филос.н., дочь писателя: «В монгольской историографии были разногласия и расхождения в оценках вопросов монгольской истории и известных исторических личностей. Научные взгляды академика Ш. Нацагдоржа на монгольскую историю XVIII в., на выдающихся деятелей этого периода, изложенные в его исторических трудах, вызывали немалые споры и дискуссии, поэтому он решил выразить свою позицию также и в литературно-художественной форме. Хочу отметить, что акад. Ш. Нацагдорж в своих работах всегда исходил из национальных интересов своего народа. Изучая историю Монголии, он считал своим долгом говорить только правду, оценивать исторические события и исторических личностей не как сторонний наблюдатель и бесстрастный рассказчик, а как живой человек, при этом он всегда исходил от чистого сердца, искренне сокрушаясь, огорчаясь, восхищаясь, защищая, обвиняя и критикуя» [Ариунгуа 2019: 87–88]. Действительно, знакомясь с романом «Болор толь» Ш. Нацагдоржа, мы, читатели, видим глазами автора трагические события, имевшие место в степях Монголии, в императорских палатах и в тюрьме Пекина, на берегах Иртыша в Тобольске, Семипалатинске, Санкт-Петербурге, Иркутске, Селенгинске, связанные с главными героями Чингунжавом и Амарсаной. И понимаем важность значения существенных моментов исторического пути, пройденного монгольским народом.

Автор романа «Болор толь» Ш. Нацагдорж известен в Монголии как «Эрдэмтэн-Зохиолч» – «Ученый-Писатель». Данное словосочетание имеет особую смысловую нагрузку и воспринимается в Монголии как своего рода понятие, характеризующее личность человека и указывающее на его особую творческую одаренность и интеллектуальные возможности. Ш. Нацагдорж родился в образованной и интеллигентной семье. Его дед Балданцэрэн известный государственный и общественный деятель, владел несколькими языками и занимался переводами с маньчжурского и китайского языков. А его отец Шагдаржав работал секретарем в Министерстве военных дел в одно время с Сухэ-батором, Хатан-батором и Манлай-батор Максаржавом. Ш. Нацагдорж повзрослел

[1] В исторических песнях, фольклорных произведениях разных жанров, в средневековых летописях имя Ам*а*рсана пишется через «а», как и в романе «Болор толь». В научной исторической литературе XX в. закрепилась традиция имя Ам*у*рсана писать через «у». Мы придерживаемся текста романа.

[2] Существовавший у монголов культ мифических, эпических, культурных и исторических героев глубоко укоренен в генетическом коде народа, в котором отразились идеалы борьбы с иноземными захватчиками за справедливое мироустройство.

очень рано и уже в тридцать один год возглавлял Союз писателей Монголии (1949–1951), в 1951 г. он окончил Монгольский госуниверситет. В год окончания аспирантуры Института Востоковедения АН СССР в 1954 г. защитил кандидатскую диссертацию на тему: «Аратское освободительное движение в Кобдосском районе Внешней Монголии под руководством Аюши (1903–1917 гг.)».

С 1955 по 1961 год руководил сектором истории в составе Комитета наук Монгольской народной республики. В 1957 году получил учёное звание профессора, в 1959 году был назначен главным редактором исторической серии «Monumenta historica», тогда же стал во главе Национальной ассоциации историков МНР. В 1961 году стал членом-корреспондентом Академии наук МНР и в том же году возглавил Институт истории АН МНР, в 1972 году защитил докторскую диссертацию. Был одним из авторов фундаментальной работы «История Монгольской Народной Республики», а также одним из авторов и редактором трёхтомного издания по истории МНР. К наиболее известным работам относятся: «Из истории аратского движения во Внешней Монголии» (Москва, 1958), «История Халха-Монголии (конец XVII – нач. XX вв.» (1963), «К вопросу об экономической основе феодализма в Монголии» (Улаанбаатар, 1963), «Князь То Ван и его наставления» (1969), «Основные категории феодально-зависимых людей (сум, хамджилга и шавь)» (1971), «Основной путь Монгольского феодализма» (1978) и др. Им опубликовано немало сборников архивных материалов и ряд источников по истории Монголии. Его перу также принадлежат несколько исторических романов и киносценарий. Назовем некоторые из них: «Жизнеописание Сухэ-Батора» (1943), «Сорилт» (1966), «Страна Сукхавати» (1971), «Мандхай Сэцэн-хатан» (1981), «Болор толь» (1986), «Цадиг Чингис-хана» (1991), «Хубилай-хан» (1998), «Разлив Онона» (2005). Ш. Нацагдорж является Лауреатом Государственной премии, обладателем высших правительственных наград: ордена Сухэ-Батора, Трудового Красного Знамени, Полярная Звезда и др. [Ариунгуа 2019: 11–23; Мөнхбаяр 2020: 5–28].

Для жанра исторического романа, как известно, характерно отражение важных, переломных событий в жизни народа и изображение наиболее выдающихся личностей. Необходимость найти адекватную форму их художественного отражения побуждает каждого писателя к поиску собственных средств и форм-выражения. Ш. Нацагдорж, как писатель, обращается к методу конкретно-исторического отображения действительности. Реалистичность становится главной характерной чертой романа «Болор толь», но не единственной. Исторический роман достигает своей цели не при буквальном описании того или иного события, имевшем место в действительности прошлого, а при художественном его осмыслении, связанный с мировоззрением писателя и определенной избирательностью речевых средств, образных деталей, имеющих отношение к стилю произведения, сохраняющем исторические моменты, что представляет большую ценность и важность этой разновидности жанра романа.

Как характерную особенность данного романа можно отметить его интерес к внутреннему миру героев, к психологической обрисовке действий. Это ведет в свою очередь к усилению лиро-философского начала, линии обобщения. Отметим, что в романе прослеживается связь с жанром исторических песен, пожалуй, одним из самых любимых устно-поэтических жанров монгольских народов. «В центре внимания исторических песен всегда находится какое-нибудь значительное событие в жизни народа, как правило, остродраматического или героико-трагического характера, а также героическая личность, проявившая мужество, смелость, презрение к смерти, стойкость и непреклонный характер» [Балданмаксарова 2002: 141].

В романе «Болор толь» повествуется о трагической и одновременно о героической борьбе монгольского народа за свободу, которая была предпринята под руководством

Чингунжава в Халхе и Амарсаны в Джунгарии[1] в середине XVIII столетия. Хотя эта борьба и не увенчалась в итоге успехом, она, несомненно, заняла свое особое место в истории национально-освободительной борьбы монгольского народа против маньчжурской экспансионистской политики, благодаря научным разработкам и художественному осмыслению Ш. Нацагдоржа. Героическая тематика, связанная с судьбами родины и народа, воплощена в романе через образы – Хотогойского Чингунжава, Халхаских Второго Джавзандамба-хутукты и чин вана Рэнцэндоржа из золотого рода чингизидов и Джунгарского Амарсаны.

Как герои исторических песен и средневековых летописей, эти две реально жившие личности – Чингунжав и Амарсана – изображены в романе как люди незаурядных организаторских способностей, лидерских качеств, больших духовных сил. Их образы показаны в романе предельно полно на основе изучения китайских и монгольских летописей, исторических документов. Главное – они изображены живыми людьми со свойственными им слабостями, которым не были чужды сомнения, метания, заблуждения и ошибки. Осознание своих роковых ошибок усиливает в них стремление к борьбе, к освобождению страны от иноземных захватчиков, углубляет чувства любви и преданности к родной земле. А высокое чувство человеческого достоинства позволяет им преодолеть драматические, а порой и трагические перипетии судьбы, а в конце достойно принять смерть. Определить четкую грань между литературным героем и его прототипом, безусловно, довольно трудно. Однако не это главное в тексте исторического повествования. Найденная Ш. Нацагдоржем жанрово-структурная форма, соответствующая объективному характеру жизненно-исторического материала и выражающая реалистически-противоречивые характеры главных героев, которые идут до конца, позволяет выразить идеи, ориентированные на перспективу, на социальное прозрение исторически ограниченного сознания большинства. В основе развития, движения сюжета оказывается противоборство идей, индивидуальных волеизъявлений, человеческих страстей и амбиций, расширяя границы данного вида исторической романистики.

В романе затронуты довольно сложные моменты взаимоотношений халха-монголов с ойрат-монголами. Автор не обходит стороной острые и весьма щепетильные вопросы, касающиеся этих взаимоотношений, которые в то время носили дискуссионный характер не только в среде историков и литераторов. В романе есть эпизод о Джунгаро-ойратском Галдан-Бошокту-хане, о его военных действиях против Тушету-хана Чахундорж и Ундэр-гэгэна Дзанабазара. Тогда халха-монголы были вынуждены бежать в пределы Южной Монголии и принять подданство маньчжурского императора Канси. Недаром в романе несколько раз приводятся слова Галдан-Бошокту о том, что он «подогнал халха-монголов как кроликов к маньчжурскому хану». Несмотря на противоречия, казалось бы, серьезные разногласия и обиды между двумя монгольскими народами, Нацагдорж в своем романе красной нитью проводит мысль о необходимости забыть ошибки прошлого и во имя будущего объединить усилия. Эта мысль очень важна для автора романа, и он вкладывает его в размышления Чингунжава.

Образ Хотогойского Чингунжава, потомка основателя Дзасакту-ханства, из северо-запада Халхи выведен автором с особым почтением. Это цельный, целеустремленный, образованный человек с аналитическим умом. Он интересуется

[1] Джунгария (или Джунгарское ханство) – сильное самостоятельное государство ойрат-монголов, образовавшееся после распада монгольской династии Юань (1368) и просуществовавшее до середины XVIII в. на на территории Западной Монголии. Её история была тесно связана с историей Тибета, маньчжуро-китайской империи Цин, киргизов, казахов, Восточного Туркестана. В 1884 г. Джунгария вошла в состав китайской провинции Синьцзян (Новая граница). Современные калмыки РФ, переселившиеся на Волгу в XVII в., исторически являются частью ойрат-монголов. В конце XVII в. Джунгарское государство было уничтожено империей Цин, население большей частью истреблено, а часть – переселено. Чингис-хан, став великим ханом (1206), разделил Монголию на два крыла: правое (барун гар) и левое (дзун гар). Ойраты входили в левое крыло, поэтому за ними закрепилось имя «джунгары».

историей, много читает. То, что его настольной книгой является «Сокровищница мудрых изречений» или «Субхашита» (Эрднийн сан Субашид) Сакья Пандиты Гунгажалцана характеризует Чингунжава, этого сорокадевятилетнего монгольского князя, как человека критически оценивающего происходящее вокруг, соизмеряющего свои действия с вековой мудростью предков и впитавшего в себя традиции индо-тибетского культурного ареала. Его взгляды на историю монголов и маньчжуро-китайской династии Цин отличаются глубиной анализа, пониманием сути политики, проводимой китайским императором Цяньлун (*монг.* Тэнгэрийн Тэтгэсэн хан, годы правления: 1736–1796). Монгольские и российские историки, опираясь на материалы, хранящиеся в архивах, едины во взгляде, характеризуя Чингунжава как крупного военачальника, мужественного, решительного деятеля с сильной волей и горячим нравом, властного, немногословного и даже несколько замкнутого [Чимитдоржиев 2002: 79].

Чингунжав с горечью осознает, что маньчжурские императоры, завладев государственной яшмовой печатью монгольского золотого рода чингизидов, стали позиционировать себя наследниками трона Чингис-хана и присвоили себе титул «обладающий величием августейший владыка-хаган», а теперь они обосновались в Бэйджине-Пекине, в ханском граде Юаньской династии. Академик Б.Я. Владимирцов пишет: «Маньчжурские императоры, еще с XVII века, привлекая к себе одних монгольских феодалов, подчиняя силой других, смотрели на себя, как на наследников и продолжателей дела великих ханов монгольской династии Юань. Как раньше, монгольские феодалы и буддийские иерархи признавали верховный сюзеренитет монгольского великого хагана, так теперь они должны были видеть в маньчжурском императоре своего феодального владельца. Маньчжурский император не являлся для них тем, кем он стал для китайцев, повелителем-хуанди, для монгольских сеньоров маньчжурский император – их феодальный сюзерен, преемственно получивший права от великих ханов старшей линии дома Чингиса» [Владимирцов 1934: 193].

Политика маньчжурской верхушки была направлена на внушение, что теперь место монгольского хана занимает маньчжурский император по праву, ибо монгольский великий хан и маньчжурский император, покоривший китайцев к середине XVII в., связаны родством и передачей наследственных прав. И эта политика, искусно направленная на умы и сознание господствующего класса монгольского общества, приносила свои плоды. Маньчжуры не жалели никаких средств на достижение этой цели, ведь стать на один уровень с монголами и в итоге победить, подчинить их своей воле для них это было делом чести и взятия реванша. Поэтому не щадили даже принцесс императорского двора. Как показано в романе, внук Тушету-хана Чахундорж Дондовдорж – прямой потомок Чингис-хана, был женат на дочери маньчжурского императора Канси – Чингун. Их сын Ринчиндорж – внук китайского императора и правнук Тушэту-хана, чингизид, входит в число основных героев романа. По указу императора чин-ван Ринчиндорж должен был доставить Амарсану в Пекин. Однако в пути он решает отпустить, признавшись ему, что получен негласный приказ от Цяньлуня о ликвидации его по дороге в Пекин. В свою очередь Амарсана ставит в известность Ринчиндоржа об устной договоренности с Чингунжавом, об их запланированных совместных военных действиях против маньчжуров.

Автор романа проводит мысль, что побег Амарсаны был заранее согласован и подготовлен, в организации которого основную роль сыграл Ринчиндорж. Ведь он со своим младшим братом вторым Джавзандамба-хутуктой поддержали идею восстания, организованного Чингунжавом и Амарсаной, за что они поплатились. Чин ван Ринчиндоржа, невзирая на родственные отношения, маньчжурский император Цяньлун казнил в Пекине в присутствии его брата, а второго Джавзандамба-хутукту заключил под домашний арест и приставил к нему «для утихомиривания» Джанжа-хутукту из Южной Монголии, который от его имени – главы буддийской церкви Монголии, стал вести информационную войну против Чингунжава и повстанческого движения в Халхе.

Появление на свет второго перерожденца Джавзандамба-хутукты автор романа связывает с политической игрой императора Цяньлуна. Опять же по негласному указу императора, его сестра Чингун-хатан стала говорить мужу, что ей трудно выполнять обязанности супруги, и просить мужа, которому к тому времени было уже пятьдесят лет, взять вторую молодую жену. Вторая жена Дондовдоржа, монголка Баярт в двадцать один год родила сына, которого вскоре по приказу императора признали вторым воплощением Джавзандамба-хутукты Ундэр-гэгэна Дзанабазара и возвели на престол главы буддийской церкви Монголии, когда ему исполнилось шесть лет.

Когда маньчжурские власти, присоединив к себе земли Халха Монголии и превратив ее в военный лагерь, направили свои войска для «умиротворения Джунгарии», Чингунжав[1] начинает понимать, что до сих пор халхасцы стояли на страже защиты северной границы империи Цин. Когда же он понял, что они поставлены нести уртонную службу (почтово-курьерские станции), обеспечивать лошадьми, верблюдами и продовольствием, сдавать скот в значительном количестве в казну (перегонять в Пекин), защищать границы (караульная и воинская повинности) империи от ойрат-монголов, от своих братьев, к нему приходит ясное понимание, какую грязную работу возложил на них маньчжурский хан. Обращаясь к сутрам и летописям, в которых изложена история династии Мин (1368–1644), он приходит к выводу, что маньчжуры преуспели в использовании их методов и приемов в борьбе с монголами. По достоинству оценивая их стратегию и тактику, он с горечью понимает какую жалкую роль они, халхасцы, выполняли до сих пор. Это «прозрение» подвигает шадар-ван Чингунжава пересмотреть свои взгляды и начать активно действовать, начать борьбу за освобождение Монголии от иноземных поработителей, от китайских купцов, занимавшихся торгово-ростовщическими делами и опутавшими монголов кабальными долгами. А также пойти на союз с джунгарами, с Амарсаной, хотя связи между Халхой и Западной Монголией в то время были строго регламентированы.

Выбранный Ш. Нацагдоржом художественный прием для наиболее достоверного изображения внутреннего мира Чингунжава, его психологии, оправданы. Мысли о пробуждении сознания Чингунжава, о его становлении на путь борьбы во главе антиманьчжурского освободительного движения халха-монголов, об объединении патриотических сил Халха Монголии и Западной Монголии (Джунгарии), о цели и смысле земной жизни человека, автор романа вкладывает в уста самого героя, в его размышления в конце жизненного пути в тюрьме Пекина, накануне казни членов его семей (включая и 80-летнюю его мать), и перед своей казнью. В последний момент казнь отсечением головы Чингунжаву был «великодушно» заменен, учитывая заслуги его деда и отца. По высочайшему указу было предложено на выбор три варианта: нож, отрава с ядом, веревка. Чингунжав выбрал пиалу с ядом.

Джунгарское государство достигло своего могущества в первой половине XVIII в. в годы правления Цэвэн-Равдана (1697–1727) и его сына Галдан-Цэрэна (1727–1748). В эти годы оно представляло последнее независимое монгольское государство. После смерти Галдан-Цэрэна в стране наступил период «ханской чехарды». Единство и мощь страны были поколеблены междоусобной борьбой за ханский престол, который продолжался в течение целого десятилетия. Сложившейся ситуацией решил воспользоваться старый враг в лице Цинов. Император Цяньлун заявил о том, что попытки его предков захватить Джунгарию не увенчались успехом, а сейчас выпала хорошая возможность для достижения этой желанной цели, была выработана новая тактика – молниеносное наступление. В это время в ходе междоусобной войны Амарсана, потерпев поражение, решил перейти со своими подданными на сторону Цинов, рассчитывая с помощью цинских сил стать всеойратским ханом. Переход Амарсаны предоставил Цинам новый повод нанести удар по Джунгарии и маньчжурский

[1] До середины 1756 г. Чингунжав был на военной службе в Цинской армии под командованием полководца Хадаха. В романе изображена его жизнь и деятельность после возвращения в Халху, на малую родину в Хотогой. Хотогой.

император назначает его помощником командующего, поставив его во главе северного авангарда. Появление Амарсаны под своим родовым знаменем в составе цинских войск внесло сумятицу в ряды ойратов и в июле 1755 г. был издан указ Цяньлуна об окончании западной кампании и включении Джунгарии в состав Цинской империи. По указу Цяньлуна было образовано четыре аймака с четырьмя ханами. Ханом хойтов был назначен Амарсана.

Личность и деятельность Амарсаны вызывал наибольшую дискуссию у монгольских ученых-историков. Одни считали его патриотом, лидером национально-освободительного движения, другие не могли простить ему переход на сторону Цинской империи, считая его не чуть ли предателем интересов монгольского народа [Ариунгуа 2019: 75]. В «Болор толь» (Хрустальное зеркало) Ш. Нацагдоржа Амарсана, наряду с Чингунжавом, один из главных героев романа. К изображению его образа автор подошел с особым вниманием и тщательностью. Он постарался показать его живым человеком со всеми бушующими страстями и изменчивым характером, а потому сложным и неординарным. Изображая его образ, Нацагдорж сумел найти и показать удивительно верный момент трансформации сознания Амарсаны, когда приходит к нему очень ясное понимание, какую трагическую ошибку он допустил, перейдя на сторону маньчжурского императора, по существу, предав родину. Это произошло в Пекине, куда прибыл он по приглашению императора Цяньлунь, при посещении театра. В основе сюжета оперного спектакля был положен конфликт между древнекитайским государством Хань и его северным соседом – кочевниками Хунну. В китайском театре существовала традиция разукрашивать лицо положительного героя красным цветом, а отрицательного – белым. Амарсану впечатлила одна сцена, где был показан хуннский предводитель воинов, прибывший с богатыми дарами к ханьскому государю, и лицо его было красного цвета. В ответ государь осыпал его подарками, повысил в воинском звании и отдал в жены свою дочь. Заметив удивление Амарсаны, почему хунну, человек с противоположного лагеря является положительным героем, сопровождавший его полководец Баньди, разъяснил, что это перешедший на сторону Срединного государства человек. По логике Амарсаны его лицо должно быть белого цвета, ведь он – отрицательный герой, человек, предавший интересы своего государства и своего народа.

Эта театральная постановка послужила для Амарсаны толчком для анализа монголо-цинских взаимоотношений и своей роли в этих процессах. Автору романа удалось психологически верно показать сильные душевные переживания и муки своего героя, переходящие порой в физические страдания. Амарсана обретает душевное равновесие лишь только при воспоминаниях о своих детских годах, о своей матери Ботлог[1]. Она была младшей дочерью Галдан-Цэрэна – хана четырех ойратов и любила рассказывать ему разные истории, в том числе о его знаменитом деде Цэван-Равдане и прадеде Батур-хунтайджи – основателе Джунгарского ханства. По рассказам матери, при рождении в одной руке Амарсаны был зажат камень, а в другой – сгусток крови размером в альчик. Поэтому мудрый его дед дал ему имя Амарсана (дословный перевод означает «амар» – спокойная, «сана» – мысль/душа, т.е. «спокойная, благостная душа»), пожелав, чтобы в душе его всегда царили мир и спокойствие. Однако Амарсана осознает, насколько беспокойной и бурной складывается его жизнь. Перед его мысленным взором встают артисты театра с размалеванными лицами, заставляя его думать, в какой бы цвет разукрасили его лицо, если бы задумали поставить о нем спектакль – в красный или белый.

И с этой поездки Амарсана, будто пробудившись ото сна, от накрывшего его наваждения, пережив мучительную трансформацию своей личности, начинает искать пути выхода из создавшегося положения, начинает налаживать контакты с князьями Халхи и Южной Монголии, казахскими и алтайскими владетелями, пользоваться старой ханской печатью, а не официальной маньчжурской, пренебрегать цинским сановным костюмом и

---

[1] Мать Амарсаны Ботлог была замужем за Галдан-Данзана, сына куку-норского хошутского хана Лобзана. Во время междоусобной войны отец и сын были убиты. Беременная Ботлог была выдана замуж за хойтского князя Уйзэна.

другими «привилегиями», дарованными ему в Пекине. Начало восстания в Западной Монголии был запланирован на осень 1755 г., повстанческие отряды действовали из единого центра под руководством Амарсаны. К ним присоединились «сайн эры» во главе с Идэр, который стал правой рукой Чингунжава, и многие тысячи бедных аратов. Повстанцам удалось ликвидировать руководящий состав маньчжурских войск, в котором погиб Баньди и др. Восставшим удалось, проявив военную смекалку и хитрость, поймать в плен и привезти раненного маньчжурского полководца Сарал. Во главе с Амарсаной окропили свои черные боевые знамена кровью сердца поверженного врага. Победа Амарсаны у иллийской крепости Норус вдохновила монголов. Об этой победе впоследствии были сложены песни, легенды и предания, вошедшие в фольклор монголов и тюрок. Император Цяньлун был в бешенстве от усиления освободительного движения Амарсаны и срочно отправил многотысячную армию для демонстрации своей военной мощи. Амарсане со своими единомышленниками удалось уйти от преследования противника в ставку казахского Аблай-хана. Маньчжуры стали угрожать казахскому султану и требовать выдачи Амарсаны. Аблай решил поддержать Амарсану, за которого он выдал свою шестнадцатилетнюю дочь Сауле. Объединенные силы казахов и ойратов бились с цинской армией и потерпели поражение. Поднятое Чингунжавом восстание в Халхе, вынудило Пекин вывести войска из казахских кочевий Среднего жуза.

Цины продолжали предъявлять казахскому Аблаю выдать им Амарсану, а в случае отказа угрожали войной. Услышав о начале восстания в Халхе под руководством Чингунжава, Амарсана укрепился в своей правоте, установил связи с урянхайскими князьями и решил обратиться к русским за помощью. Россия была не только в курсе событий в Халхе и Джунгарии, но и проявлял симпатию к ойратам, к Амарсане, выступившим против маньчжурской агрессии. Амарсана отправил делегацию в Петербург с письмом к царице Елизавете Петровне[1] с просьбой поддержать его в борьбе за трон, выделить русских мастеров для постройки крепости на Иртыше и оказать содействие возвращению его семьи из маньчжурского плена.

В последние месяцы жизни Амарсана с немногочисленными соратниками и с женой Сауле сначала остановился в Семипалатинске, затем в Тобольске, где решил ждать известий из Петербурга, Джунгарии и Халхи. Маньчжуры, узнав о местонахождении Амарсаны, стали требовать от русских властей его выдачи. Сибирский вице-губернатор сообщил Амарсане об этом и заверил, что они не намерены следовать требованиям маньчжуров. Более того готовы предоставить ему и его людям территорию для проживания в России. По существовавшему Кяхтинскому договору (1727) между Российской империей и империей Цин урегулирование возникающих местных спорных вопросов возлагалось на пограничные власти двух стран. Однако Амарсана заболел оспой и умер в Тобольске в возрасте сорока лет. В первой половине и середине XVIII в. в течение шестидесяти лет Джунгария стойко и отчаянно боролась за свою свободу и независимость, но с уходом Амарсаны из жизни, она оказалась под полным иноземным владычеством.

Символичен конец романа Ш. Нацагдорж «Болор толь» (Хрустальное зеркало). К Нарангэрэл приходит старик с посохом в образе бродячего буддийского монаха, в ком она едва узнает ламу Дарма-гуш, который вынужден прятаться после того, как был отравлен его ученик второй Джавзандамба-хутукта на тридцать третьем году своей жизни. Увидев спящего мальчика, похожего на второго хутукту, Дарма-гуш говорит, что пришел попрощаться перед дальней дорогой с единственным наследником, оставшимся после ухода хутукты. И попросил Нарангэрэл, чтобы она обязательно дала своему сыну образование с тем, чтобы он, когда вырастет, смог найти и прочесть книгу «Болор толь», которую он напишет. Ведь он остался на этом свете для того, чтобы выполнить наказ, последнюю просьбу своих друзей князя Чингунжава и второго Джавзандамба-хутукты – поведать

[1] Русское государство было занято Семилетней войной в Европе, поэтому было решено не вмешиваться в отношения между Китаем и Джунгарией.

потомкам об их суровой и трагической борьбе, за что, за какие идеалы были отданы жизни многих и многих мужественных и преданных родине людей.

Писатель Ш. Нацагдорж, художественно осмысливая причины поражения национально-освободительного движения монголов против экспансионистской политики маньчжурских завоевателей, главную причину видит в разногласиях и амбициях ханов и князей, их неумении найти общий язык между собой и договориться. Из-за феодальных распрей не было возможности создать единый центр освободительной борьбы. Междоусобные войны, подогреваемые цинским маньчжурским правительством, положившим в основу своей внешней политики идеологию императоров Срединного государства, применяемые ими методы «разделяя, властвуй», «кнута и пряника», в итоге привели страну к непримиримым разногласиям, феодальной раздробленности, утрате мощи и единства страны.

«Болор толь» – это подлинно реалистический роман о судьбе исторических лиц, таких как Амарсана и Чингунжав, сознательно проводивших свои идеи, которые по своему характеру и масштабу, по своей цели и направленности, были связаны с судьбой своего народа. В романе правдиво поведано, что именно такие героические личности творили национальную историю. Исторический роман «Болор толь» монгольского писателя Ш. Нацагдоржа, написанный на основе циклов исторических песен, фактических и документально достоверных материалов монгольских и китайских летописей, был художественно переработан и обобщен мастерской рукой писателя-прозаика. И этот роман по праву принадлежит классике монгольской литературы.

Литература

1. Аверинцев С.С. Поэтика ранневизантийской литературы / С.С. Аверинцев. – М.: «Coda», 1997. – 343 с.
2. Ариунгуа Н. Академич Ш. Нацагдоржийн уран зохиолын бүтээлүүд дэх төрт ёсны үзэл / Н. Ариунгуа. – Улаанбаатар: БИТ ПРЕСС ХХК, 2019. – 160 х. (На монг. яз.).
3. Балданмаксарова Е.Е. Бурятская поэзия XX века: истоки, поэтика жанров / Е.Е. Балданмаксарова. – М.: Компания Спутник+, 2002. – 365 с.
4. Владимирцов Б.Я. Общественный строй монголов. Монгольский кочевой феодализм / Владимирцов. – Л.: Изд-во АН СССР, 1934. – XII+224 с.
5. Мөнхбаяр Б. Шагдаржавын Нацагдорж (Намтар, уран бүтээлийн товчоон) / Б. Мөнхбаяр. – Улаанбаатар: Соёмбо принтинг, 2020. – 72 х. (На монг. яз.).
6. Нацагдорж Ш. Болор толь (Хрустальное зеркало). / Ш. Нацагдорж. – Улаанбаатар: Соёмбо принтинг, 2018. – 299 х. (На монг. яз.).
7. Чимитдоржиев Ш.Б. Национально-освободительное движение монгольского народа в XVII-XVIII вв. / Ш.Б. Чимитдоржиев. – Улан-Удэ: Издательство БНЦ СО РАН, 2002. – 216 с.

***

Буваева Ц.Н.

г. Элиста, Россия

КАЛМЫЦКИЕ ПОСЛОВИЦЫ И ПОГОВОРКИ: СФЕРА ФУНКЦИОНИРОВАНИЯ В СОВРЕМЕННЫХ УСЛОВИЯХ

Аннотация: *В статье говорится об истории фиксации и издания калмыцких пословиц и поговорок, история изучения. Многие ученые занимались изучением калмыцких пословиц и поговорок, собирали материал, создавали сборники. В данной статье рассмотрены пословицы о труде, важной ценностью в жизни калмыков является труд. Для них важно радоваться всем благам, пока ты жив. Калмыки не боятся трудностей, отличаются выносливостью, трудолюбием.*

Ключевые слова: *фольклор, калмыцкие пословицы и поговорки, история изучения, сборники пословиц и поговорок.*

Калмыцкий фольклор богат и разнообразен. Постоянно наполняясь опытом народной жизни, переходя из уст в уста, из поколения в поколение. Фольклор был руководством в области морали, заключая в себе высокие идеалы семейной жизни, пустившие глубокие корни в народное сознание. В течение веков калмыки в горе и в радости и во время повседневного тяжелого труда кочевой жизни, а также на всех тернистых путях своей истории обращались к устному народному творчеству за утешением и вдохновением. По разнообразию жанров калмыцкий фольклор не уступает фольклору многих других восточных народов.

Особой популярностью пользуются в народе афористические жанры. Они вобрали широкую область народной мудрости, народной философии, в них мы находим доступное для сознания общества философское обобщение явлений действительности обусловлены основные их качества и признаки, их особое самостоятельное место среди фольклорных произведений. И поэтому выяснение на конкретном материале их жанровой природы расширяет наше представление о системе жанров устно-поэтического творчества.

«Пословицы и поговорки – распространенный жанр калмыцкого фольклора. Они разнообразны как по своей тематике, так и по времени возникновения». [Оконов 1984: 112]

Известно, что пословицы и поговорки – это постоянно развивающийся жанр устного народного творчества. Каждое поколение вносит новые заключения, вытекающие из наблюдений и жизненного опыта своего времени. В них содержатся факты реальной жизни, хозяйственной деятельности, размышления и наблюдения об окружающем мире.

Пословицы и поговорки – бесценный источник для этнографов, историков, философов и лингвистов.

Калмыцкие народные пословицы и поговорки используются в речи пожилых людей, когда они хотят образно выразится, например, похвалить или поругать кого-то. Также они применяются в школах при изучении калмыцкого фольклора в воспитательных целях.

В учебных пособиях содержатся пословицы о знании, труде, здоровье, дружбе, любви, родственных связях, о любви к Родине. Знание пословиц и поговорок обогащает словарный запас, помогает усвоить строй языка, приобщает к мудрости народа, развивает память. В жизни пословицы и поговорки помогают более ярко выразить свои мысли, наиболее точно передать информацию о том или ином явлении человеческой жизни, актуализируют необходимость изучения калмыцких народных пословиц и поговорок. Пословицы – широко распространенный жанр калмыцкого устного народного творчества. В течение многих веков они передавались из поколения в поколение как наследие коллективного ума. Свои пословицы калмыки называют үлгүрмүд от слова үлгүр, что значит «образец», «пример», хуучна үг «старинное слово», цецн үг «мудрое слово», так как в них обобщен жизненный опыт и заключена народная мудрость. Үлгүрмүд охватывают почти все стороны материальной и духовной жизни калмыцкого народа, поэтому трудно назвать какие-либо жизненные явления, которых не коснулись бы они. Являясь обобщением навыков, пословицы отражают трудовой опыт народа. Не случайно А.М. Горький говорил, что в пословицах «сжат трудовой опыт бесчисленных поколений» [Горький 1953: 11], что они «образцово формируют весь жизненный социально-исторический опыт трудового народа». Первые публикации калмыцких пословиц и поговорок относятся к началу 17 века. В 1810 г. Н. Страхов опубликовал 27 калмыцких пословиц. Н. Нефедьев в своей книге о калмыках, изданной в 1834 г., приводит 6 пословиц и 14 изречений. Ряд пословиц, поговорок и загадок приведен в калмыцких букварях. Наиболее полно представлены калмыцкие пословицы и поговорки, переданные в заяпандитской транскрипции и в русском переводе, в книге монголоведа В. Котвича «Калмыцкие пословицы и поговорки». Несколько сотен пословиц и загадок Калмыкии опубликовано в журналах и газетах в дореволюционное время. Значительное количество из собранных за последнее время пословиц еще не опубликовано.

Трудно установить, когда возникли дошедшие до нашего времени калмыцкие пословицы и поговорки, однако очевидно, что это наиболее устойчивый жанр фольклора и срок существования основной части их определяется несколькими столетиями. В ряде пословиц и поговорок упоминаются такие географические названия и животные характерные для Монголии, откуда, как известно, калмыки переселились на Волгу.

В пословицах нашли отражение архаичные верования и представления: сохранились отголоски родового устройства общества, первобытных анимистических воззрений, намеки на междоусобицы между торгоутами, дербетами и другими ойратскими племенами. Наконец, в некоторых пословицах и поговорках упоминаются оружие, орудия труда и предметы домашнего обихода, давно уж вышедшие из обихода. В 1940 году вышел в свет сборник калмыцких пословиц, поговорок и загадок, подготовленный писателем Баатром Басанговым. В этот сборник вошли 943 пословицы, поговорки, 281 загадка на калмыцком языке. Известно, что у калмыков в прошлом бытовала книга «Үлгүрин дала», в которой были собраны образцы народной мудрости. [Бадмаев 1969: 156]. Все пословицы в этой книге композиционно однотипные, обычно они строятся при помощи синонимического параллелизма и отличаются длиной текста, в то время как традиционные пословицы характеризуются краткостью и односложностью.

В 1940 году вышел сборник «Народное творчество Калмыкии», составленный И.И. Кравченко. В нем представлены разные жанры калмыцкого фольклора в переводе на русский язык, в том числе 121 пословица и 78 загадок. [Кравченко 1940: 278]

Нужно сказать, что при некоторых своих недочетах (не указаны переводчики, нет ссылок на прежние публикации), сборник явился заметным явлением в культурной жизни Калмыкии. В нем впервые были представлены в большинстве своем все жанры калмыцкого фольклора. В 1941 году был издан на калмыцком языке сборник «Хальмг фольклор». [Леджинов 1941: 442] Этот сборник был составлен на материале фольклорных экспедиций. [Фольклорные экспедиции были организованы в 1929, 1933, 1936 гг.] Известный финский ученый-востоковед, внесший вклад в калмыковедение, Г.Ю. Рамстедт в 1903–1904 гг. собрал большой фольклорный материал у волжских калмыков. Наряду с другими жанрами фольклора, он записал значительное количество пословиц и поговорок, которые более 50 лет были неизданными. Лишь некоторые из этих изречений Г.Ю. Рамстедт использовал в составленном им «Калмыцком словаре». Ученый не опубликовал тексты калмыцкой афористической поэзии, так как считал, что он в какой-то степени повторяет материал из вышеназванного сборника В.Л. Котвича. Только в 1956 году финским ученым П. Аальто были изданы на калмыцком и немецком языках 250 пословиц и поговорок, 88 загадок, собранных Г. Рамстедтом.

В 1960 году Калмыцким книжным издательством было опубликовано два сборника калмыцких пословиц, поговорок и загадок на родном языке. Один из сборников, который составил Б. Басангов, включает 829 пословиц и поговорок, 277 загадок. [Басңга Б. 1960]. Другой сборник с таким же названием составлен Б. Букшаевым и И. Мацаковым, где находятся 1492 пословицы поговорки, 665 загадок. В расположении пословично-поговорочного материала он имеет преимущество по сравнению с предыдущими сборниками, упомянутыми ранее. Здесь авторами была сделана попытка классифицировать калмыцкие пословицы и поговорки. Из публикаций калмыцких пословиц и поговорок следует отметить большой сборник «Пословицы и поговорки народов Востока», выпущенный в 1961 году издательством Восточной литературы, куда вошли 212 калмыцких пословиц и поговорок, которые взяты из сборников В.Л. Котвича, Б.Д. Букшаева и И.М. Мацакова в их переводе на русский язык. Интересен тот факт, что профессор В.Л. Котвич в своем сборнике, поясняя некоторые трудно понятные изречения, не смешивает эти понятия. В разграничении калмыцких пословиц и поговорок исходят из того, что пословица – полное суждение. Пословица – это прежде всего поучение, вывод. В ней мысль высказывается сжато, но полно. Известный собиратель и исследователь русских пословиц и поговорок В.И. Даль считал: *«Пословица – коротенькая притча… Это*

суждение, поучение высказанное в переносном значении и пущенное в оборот, под чеканом народности. Пословица – обиняк, с приложением к делу, понятный и всеми принятый». Пословица обобщает житейский опыт народа и имеет практическую ценность. Характеризуя эти свойства пословицы, пишет В.П. Аникин: *«Пословицы – краткие, вошедшие в речевой обиход изречения, обобщающие такой социально-исторический и житейски бытовой опыт, о котором полезно помнить, который может пригодиться в жизни и который принимается за бесспорную истину».* Наблюдения показывают, что калмыцкие пословицы и поговорки представляют законченное целое. Об этом говорят приведенные ниже пословицы. Содержание калмыцких пословиц разнообразно. В них нашли отражение отдельные исторические события, социальные отношения, анимистические воззрения, отдельные моменты хозяйственно-трудовой деятельности, морально-бытовые нормы, обычаи, наблюдения в области природных явлений. Авторитет пословицы у народа высок: «Үлгүрт – худл уга» (*В пословице нет лжи*), «Үлгүрт – үкл уга» (*Пословица бессмертна*). Они призывают к протесту против гнета и насилия, разоблачают паразитизм: «Хаанд – хазар уга, нойнд – ногт уга» (*Для хана нет узды, для нойона – недоуздка*). Пословицы запечатлели хана как деспота, как тирана, который жесток в своих решениях против народа: «Хан күн нег зәрлгтә, харцх шовун нег шүүрлһтә» (*Хан раз приказывает, ястреб раз набрасывается).* Известно, что у калмыков на протяжении многих веков основным занятием было животноводство, но с приходом на Волгу определенная часть калмыков стала заниматься скотоводством и земледелием, а другая рыболовством. Но независимо от рода занятий основой их жизни являлся труд. И в пословицах нашего народа дается высокая оценка труду. В труде народ видел основу своего благополучия: «Һар көндрхлә, амн көндрдг» (*Когда руки работают, и рот работает*). Народ представляет труд как жизненную надобность: «Мах ишксн күн – һаран доладг» (*Кто крошит мясо, тот облизывает пальцы*). Иносказательный смысл этой старой калмыцкой пословицы ясен, кто трудится, тот будет сыт. «Давс тәвхләрн урстлнь, Көдлмш кехләрн дуустлнь». (Коль солить, так до растворения, Коль делать, так до завершения), «Уул өндр болв гиҗ хооран бичә һар, Көдлмш ик болв гиҗ бичә зов», (Как ни высока гора, не отступай, Как ни велика работа, не горюй), «Үрвҗ кесн көдлмш Түргәр төгсдг». (Работа выполненная неторопливо, Быстро завершается (~ тише едешь, дальше будешь), «Уулас үүлн хөөһдг уга, Залхуһас көдлмш хөөһдг уга». (С горы тучи не сходят, От ленивого работа не отстает), «Оньг уга көдлмш Хөөтндән цегтә». (Работа, выполненная без внимания, имеет плохой результат), «Көдлмш көк чон биш, көдә орҗ гүүхн уга» (Работа не серый волк, в лес не убежит), «Эврән кеҗ чадх көдлмшән күүһәр бичә келг» (То, что можешь сделать сам, не поручай другому), «Эрт босн күн көдлмшән шулуһар төгсгдг» (Кто рано встает, тот быстрее работу кончает), «Эндр кеҗ болх көдлмшән маңһдур күртл бичә бәәлһ» (Не откладывай на завтра то, что можно сделать сегодня), «Сән көдлмшәс җирһл ясрдг, сән идгәс мал ясрдг» (От хорошей работы жизнь улучшается, от хорошего пастбища скот поправляется).

Настоящим богатством считается не то что лежит в сундуке, а способность человека творить своими руками чудо: «Авдрин хазн чилдг, альхна хазн чилдго» (*Богатство, что в сундуке, исчерпывается, богатство, что в руках – нет*). Как давно известное, испытанное, народ говорит: «Эрдм сурхд көгшн уга» (*Ремеслу учиться – нет старости*). Основной смысл калмыцких пословиц о труде в том, что ничто не дается даром. В них выражено народное понимание труда как мерила и критерия человеческого существования, ценности жизни. Калмыцкие пословицы запечатлели взгляды трудового народа, резко осуждающего такие пороки, как лень, обжорство. Народ всегда с презрением относился к бездельникам и лентяям и едко высмеивал их беспомощность: «Залхуһин герт түлән уга, зальгдгин герт хот уга» (*В доме ленивого нет топлива, в доме обжоры нет еды*), «Залху күн завгтк махндан күрдго» (Ленивый человек и до мяса, и до висящего на стене, не дотянется). Большое значение народ придавал бережливости, умению беречь, сохранить продукт – результат своего труда, понимая, что это имеет жизненно важное значение: «Әрвлсн – әмнд туста» (Побережешь – добра наживешь). Приведенные пословицы показывают уважительное

отношение к труду, складывавшееся в народе веками, ибо труд – это созидание, творчество. Истинную цену труда знает только человек, познавший радость труда, а не бездельники и лентяи, которые высмеивают народ. Заслуженным уважением у народа пользовались мастера на все руки. О них всегда говорят почтительно: «Урна урл тоста» (*У мастера и губы в масле*), «Көөһин өөр бәәхлә – кө, өөһин өөр бәәхлә – ө» (*Кто рядом с сажей – сажа, кто рядом с умельцем – умелец*).

В изречениях дается высокая оценка труда как всего смысла жизни, а не только как источника существования. Основой благополучия человека, по народным представлениям, является труд, выступающий как первейшая жизненная необходимость:

Һазриг нарн сәәхрүлдг,
Күүг күч-көлсн сәәхрүлдг.
Землю солнце украшает,
Человека труд украшает.
Заһсн усар бәәдг,
Күн күч-көлсәрн бәәдг.
Рыба водой живет,
Человек трудом живет.

Всеобщим заслуженным уважением пользовались мастера-умельцы, о которых с почтением и похвалой говорили:

Урна амн тоста.
У мастера и рот в масле.
Тос цоксн күн
Һаран доладг.
Кто масло сбивает
Тот пальцы облизывает.

Истинным богатством почитается не то, что находится в сундуках, а способность человека сотворить «чудо» своими руками, его умение созидать и трудиться:

Авдрин хазн – чилдг,
Альхни хазн – чилдго.
Богатство, что в сундуках, исчерпается,
Богатство, что в ладонях, не исчерпается.

Основной смысл калмыцких пословиц о труде в том, что ничто не дается даром. В них выражено народное понимание труда как мерила и критерия человеческого существования, ценности жизни. Закономерно, что в пословичном фонде отложились и взгляды, резко осуждающие и высмеивающие такие пороки, как лень, безделье, чревоугодие. Велика сила художественного воздействия пословиц. Они своеобразны по выражению, красоте формы, музыкальности звучания. Многие из них представлены в форме двустишия. Яркую выразительность придают им средства художественной выразительности, такие как: антитеза, метафора, аллитерация, ирония, юмор, синтаксический параллелизм. Поэтический язык пословиц богат, точен, прост и выразителен. Все это подтверждают мысли А.М. Горького о том, что «именно пословицы и поговорки выражают мышление народной массы в полноте, особенно поучительной» [Горький 1953: 11].

Таким образом, калмыцкие пословицы и поговорки являются неотъемлемой частью духовной культуры, знакомство с ними приносит человеку радость и вызывает глубокое уважение к их творцу, то есть народу. Пословицами пользуются в семье, в художественных произведениях, в сфере образования, в сфере культуры, на различных мероприятиях. Проведенный анализ позволяет заключить, что важной ценностью в жизни калмыков является труд. Для них важно радоваться всем благам, пока ты жив. Калмыки не боятся трудностей, не жалуются на жизнь, отличаются выносливостью, трудолюбием. Вместе с тем они негативно относятся к ленивым, легкомысленным, жадным людям.

Литературы

1. Б. Басангов. Пословицы и загадки. – Элиста: Калмыцкое книжное издательство, 1961 г.
2. Б.Д. Букшаев, И.М. Мацаков. Калмыцкие пословицы и загадки. – Элиста: Калмыцкое книжное издательство, 1982. – 251 с.
3. Горяева Б.Б. Калмыцкие народные пословицы и поговорки в аспекте аксиологии. КалмНЦ РАН.
4. Горяева Б.Б. Калмыцкие пословицы и поговорки в записи И.И. Попова // Давид Кугультинов – поэт, философ, гражданин: мат-лы Всерос. науч. конф., посвящ. 90-летию со дня рождения поэта (г. Элиста, 11–12 апреля 2012 г.). – Элиста: Изд-во КалмГУ, 2012.
5. Горяева Б.Б., Убушиева Д.В. Калмыцкие пословицы и поговорки в записи И.И. Попова, КалмНЦ РАН, 2020.
6. И. Кравченко. Калмыцкие пословицы и загадки. Литературное Поволжье, второй альманах, Сталинград, 1935.
7. И.И. Кравченко. Калмыцкие пословицы и загадки. Советская этнография, 1940, №3, стр. 177–184.
8. Калмыцкие загадки и пословицы / ред. М.Э. Джимгиров, А.В. Бадмаев, А.Э. Тачиев. Элиста: Калм. кн. изд-во, 1972, 96 с. (на калмыцком и русском языках).
9. Котвич В.Л. Калмыцкие загадки и пословицы. – СПб.: Изд-во фак-та Восточных языков СПб. ун-та, 1905. 111 с.
10. Оконов Б.Б. Калмыцкие народные пословицы и поговорки. – Элиста, Калмыцкое книжное издательство, 1980. – 141 с.
11. Оконов Б.Б. Словарь калмыцких пословиц и поговорок. – Элиста: Акционерное полиграфическое предприятие «Джангар», РК, г. Элиста, 1995 г.
12. Оконов Б.Б. Фольклор в общей системе литературного образования в калмыцкой национальной школе (исторический, теоретический и методологический аспекты проблемы). – Элиста, 2001.
13. Оконова Б.Б. Родники народной мудрости. Составление и перевод Оконова Б.Б. На русском языке. – Элиста: Калмыцкое книжное издательство, 1984 г. – 112 с.
14. Пермяков Г.Л. Пословицы и поговорки народов Востока. – М.: Лабиринт, 2001. 624 с.
15. Тодаева Б.Х. Пословицы, поговорки и загадки калмыков России и ойратов Китая. – Элиста, 2007.
16. Хальмг үлгүрмүд / цуглулҗ дигләд белдснь Окна Борис. – Элст: Хальмг дегтр һарһач, 1974. 111 х.
17. Хальмг үлгүрмүд болн тәәлвртә тульс / 2-е изд. Диглҗ барт белдснь Букшан Бадм, Мацга Иван. – Элст. 1982. 295 х.
18. Хальмг үлгүрмүд болн тәәлвртә туульс. Диглҗ барт белдснь Букшан Бадм, Мацга Иван. – Элст, 1960. 295 х.
19. Хальмг үлгүрмүд болн тәәлвртә туульс. Цуглулҗ диглснь Басңга Баатр. – Элст. 1940. 94 х.
20. Хальмг үлгүрмүдин болн товчта үгмүдин тәәлвртә толь / сост., вступ. ст. У.У. Очиров, Л.С. Сангаджиев; отв. ред. Э.У. Омакаева. – Элиста: ЗАОр «НПП «Джангар», 2011.
21. Хальмг үлгүрмүдин болн цецн үгмүдин толь / бүрдәһәчнь Окна Б. – Элст: Хальмг дегтр һарһач, 1995. 128 х.

***

Варламов А.Н.
г. Якутск, Россия

ЭТИОЛОГИЯ МИФА В МИРОВОЗЗРЕНЧЕСКИХ ТРАДИЦИЯХ ЭВЕНКОВ

Аннотация. *Статья посвящена проблеме взаимосвязи мифа и мировоззрения в этнической культуре. На примере эвенкийского этноса рассматривается отражение этиологии мифа в традиционном мировоззрении. В исследовании демонстрируется исходный генезис мировоззренческих традиций эвенков и родственных этносов, обусловленный процессом исторической адаптации общности к условиям горно-таежного ландшафта, кочевого образа жизни охотника и оленевода. Основой философии и мировоззрения кочевника тайги является непреложное условие бережного отношения к окружающему миру. Мифология представляется не только архаическим способом хранения и передачи информации, но и специфической формой, обеспечивающей функциональность этнографических и социальных традиций этноса.*

Ключевые слова: *эвенки, тунгусо-маньчжурские народы, мифология, этиология мифа, традиционное мировоззрение, эвенкийский язык.*

Исследователи обоснованно считают, что такая часть человеческой культуры, как фольклор, существовала уже в глубокой древности. Архаической формой передачи знаний и традиций ранних этапов истории человека правомерно признается мифология, которая представляется в качестве основного способа обработки информации в первобытном обществе [Леви-Стросс 1999: 338–339]. Мифы разных народов повествуют о появлении земли и ее обитателей, о возникновении небесных объектов, закономерности природных явлений и мн. др. В основе мифологического жанра фольклора располагается этиологическая функция – способ объяснения исторических процессов, характеристик объектов и явлений окружающего мира. Миф не привязан к определенному историческому событию, он поясняет явление природы или социальной жизни через олицетворение [Варламова 2002: 25]. Определенная часть мифов связана с социальными и морально-нравственными традициями, сложившимися в процессе исторического развития этнического общества. Рассмотрим данный тезис на примере культурных традиций эвенков – одного из народов тунгусо-маньчжурской общности, ранние этапы истории которой уходят своими корнями вглубь сибирского неолита [Варламов 2022: 94–122].

Тунгусская цивилизация, вне сомнений, основана на тесной, органической взаимосвязи человека и Природы, а именно – горно-таежного сибирского ландшафта. Крылатое изречение Н.И. Надеждина точно характеризует тесную взаимосвязь человеческой культуры с окружающими ее природными условиями: «Земля есть книга, где история человеческая записывается в географической номенклатуре» [Надеждин 1837: 28]. В этой связи, при изучении этнической истории, генезиса мировоззренческих традиций внимание исследователя, в первую очередь, должно быть обращено ко взаимосвязи этноса с ландшафтом, питающим культурные традиции. Эвенкийская культура формировалась в историческом процессе адаптации к ландшафту горной тайги, в результате чего возник уникальный этнографический комплекс таежных кочевников – охотников и оленеводов обширной территории Сибири и Дальнего Востока. Органическая взаимосвязь этнографического комплекса и ландшафта оказалась достижимой за счет формирования уникальных философских положений и морально-нравственных норм, объединяемых понятием «традиции этнического мировоззрения».

Основной идеей эвенкийского мифа является гармония окружающего мира, при этом, достижение этой гармонии происходит в процессе самого мироздания. Творец Сэвэки не только создает, но и совершенствует мир, прежде всего, устанавливая взаимосвязь всех звеньев в круговороте природной пищевой цепи [Дьяконова 2022: 69]. Творец учреждает право охоты человека на животных, дает ему лук, но, вместе с тем, обязывает соблюдать

правила, обеспечивающие бережное отношение общества к экосистеме. В рамках эвенкийской мифологии ответственность за поддержание гармонии окружающего мира возлагается на человека:

«Сэвэки дуннэвэ, бэйӈэлвэ, бэелвэ окса, нян Угу Бугалаи ӈэнэчэ, эр дуннэвэт Дулин Буга гэрбинэ. Угу Бугалаи һурудюну, бэелду Итывэ эмэнчэ. Иты – он бэе Дулин Дуннэду бидэн Сэвэки гунэн.

– Сэвэки, сотворив землю, зверей и людей, удалился опять в свой верхний мир Угу Буга, назвав нашу землю Дулин Буга. Отправляясь в верхний мир, Сэвэки оставил людям ИТЫ – законы, по которым люди должны жить на земле» [Двуногий да поперечноглазый человек-эвенк 1991: 17, 18]

Фундаментом для всеобщей гармонии является философия единства и равного права на существование всех участников мироздания. Одна из основных эвенкийских заповедей Иты гласит:

«Бутуннувэ Дуннэ иргивки, бэе нян дуннэ токтан.

– Всех и всё земля растит, человек тоже ее соринка» [Эвенкийский этнос 2006: 189, 191].

Философская суть народной мудрости противопоставляется распространенному идеологическому постулату современности «Человек – царь природы». Согласно эвенкийским мировоззренческим традициям «Человек – это неотъемлемая часть природы, ответственная за гармонию окружающего мира».

Основным средством для воплощения этой философии в систему мировоззрения становится одушевление всех звеньев природной цепи – по представлениям эвенков все в природе имеет душу. Добывая и используя в пищу земных обитателей эвенкам следует соблюдать определенные правила *Одё* для того, чтобы не нарушать баланс экосистемы, прежде всего, чтобы обеспечивать воспроизводство объектов промысла в процессе хозяйственной деятельности. Содержание народных наставлений указывает на необходимость бережного, уважительного отношения к добыче и земле-матери:

«Буруми дуннэвэ эӈнэкэл дяргара – ӈэлэмэ.

– Упав, землю не ругай – грех»;

«Амуттук упкатван олловон экэл дявара, һутэдуви эмэкэ.

– Из озера всю рыбу не вылавливай, детям своим оставь» [Илэ упкаттук эӈэһитмэр 1987: 87, 88].

По представлениям эвенков для того, чтобы душа зверя могла возродиться в новом физическом теле необходимо не только уважение к добыче, но и соблюдение некоторых ритуалов, суть которых сводится к символизму проводов души в иной мир:

«Бэйӈэ иктэлбэн, гирамналбан нодаракис, этэн вавра. Экэл нодара… Дэлкэнмэ оһа, бэйун гирамналван нэкэл.

– Зверя копыта, кости если бросишь, перестанет добываться. Не бросай… Лабаз сделав, кости зверя [туда] сложи»;

«Эһэ дылван, гирамналван, он бидеккэчин оһа, угилэ сераӈду гуликэл сигунтыкэки.

– Дедушки (медведя) голову, кости, так как было [у живого], на верхней части жерди захорони [головой] в направлении восхода солнца» [Фольклор эвенков Якутии 1971: 307, 313].

В попытке обеспечения регулирования нравственных положений этнического общества эвенкийская мифология трансформировалась в специфический жанр мифологических преданий, которые повествуют о необходимости бережного и уважительного отношения к людям, стихиям и объектам животного мира:

«Среди живущих на водоразделе были плохие люди. Водились там мелкие олени – мелеле. [Эти люди] поймают арканом зверя и с живого чулком сдирают шкуру. Брали они только шкуру, зверя же пускали голого. Побежит зверь, а они смеются. Таким образом убивали много зверей… [Люди эти] убивали собак со словами: “Осеннюю добычу будем

есть”… Поймают рыбу и едят сырую. Съев, [остатки] бросают в стрежень реки со словами: “Рыба рыбой стань!”… Так и кончился этот народ» [Исторический фольклор 1966: 316].

Приведенный сюжет предания построен на мотиве нарушения табу: иноплеменники мучают зверя, добывают гораздо больше, чем необходимо для пищи, едят собаку (не предназначенную для этого). Соответственно логике эвенкийского мифа и мировоззренческим традициям этноса нарушение табу влечет суровое наказание, при этом, наказание предусматривает коллективную ответственность за совершенные проступки. Соответственно, определяющим для сознания эвенка является не боязнь личной кары, а опасение за судьбы детей и последующих поколений. Эвенкийская заповедь гласит:

«Ая турэн мудана ачин, һутэдукис һутэлэс ӈэнэдинэн.

– Доброе и справедливое слово вечно, от ребенка твоего к потомству шагать будет» [Эвенкийский этнос 2006: 191, 192].

В рамках этнического мировоззрения эвенков бережное отношение необходимо к любому объекту природы и ресурсам, используемым человеком для жизни. Трансляция условий бережного отношения к окружающему миру осуществляется через важнейшие символические образы человека таёжного мира. Это отчетливо заметно на примере образа огня, в отношении которого у эвенков существует множество поверий:

«Того нян шарэн – һинкэденэн, бэйэ дялилдадян эӈу индедем. Того аракун һинкэден – бэйэл гуӈнэрэ: “Эсилэ айа улгулдерэн – индедем”. Шот һинкэден – эрут некэрэн, эрувэ улгуррэн.

– Огонь тоже знает – знак подаст когда, человек знает – как я жить буду (в ближайшее время). Огонь тихо знак подаст (щелкнет) – люди говорят: “Сейчас хорошее предсказал – поживу (благополучно)”. Сильно щелкнет – плохое предвещает, плохое предсказывает» [Архив востоковедов института восточных рукописей (АВИВР РАН), ф. 49, оп. 1, ед. хр. 6б., л. 190].

Представления, связанные с огнем, регулируются многими правилами и запретами в повседневной жизн

«Экэл пуртава тоготки нэрэ – энекэ һалгарван һукчадянне.

– Не клади нож острием к огню – поранишь ноги бабушки (духа огня);

«Экэл тогоду тумина. Туминакис – һуемдиӈэн.

– Не плюй в огонь. Если плюнешь – поранит (тебя)»;

«Экэл няӈтава, болгиктава, чалбанма тогоду илара. Иларакис – мэнды-гу, оронды-гу һуйэчи бими, кородовдиӈан.

– Не сжигай шишки и березовый наплыв в огне. Если сожжешь, то ты или твой олень, будучи ранеными, сгорите от жара» [Фольклор эвенков Якутии 1971: 309, 316].

С образом огня связаны многие эвенкийские обряды, в частности, самый распространенный ритуал Имты в форме краткого заклинания, предваряющего любую трапезу, либо являющегося составной частью коллективного обряда:

«Тогово имтывкил имурэнди гунденэл: “Хэгды энекэ! Мунэ бэлэдекэл!”.

– Огонь угощают жиром, говоря: “Большая (старшая) матушка! Нам помогай!”» [Варламова 2002: 128].

В фольклоре эвенков распространен сюжет мифологического предания о духе огня, представляемом в образе доброй старушки Энекан Того, хранительницы семейного благополучия. Различные варианты сюжета демонстрируют жизненную функциональность правил и запретов по отношению к духу огня:

«Бэйэ суксиллава оллан. Ирэпчинэви, пурупчанэви иларан. Нуӈан тыкуллан, тогови ганаттэн. Асинан тогон сивран. Тыматнэ албаран иладами тогови… Нуӈан итыгаран, оронми онорэн… Тэпуттэн. Имурвэ илачиллан. Того тэли аруран.

– Мужчина лыжи делал. Скобель, сверло (нечаянно сжег). Он рассердившись, в огонь выстрелил из лука. Заснул огонь – погас. Утром не смог разжечь огонь… Он собрался обряд

провести, оленя привел… Забил. Жир поджег. Огонь тогда только ожил» [Сборник материалов 1936: 156].

В религиозных представлениях эвенков все природные объекты, стихии обладают душой-мусун, которую условно можно назвать «сила движения», «энергия» [Василевич 1969: 227–228; Варламова 2004: 59–63]. В обрядовых традициях эвенков разных локальных групп принято уважительное ритуальное обращение к крупным природным объектам и природным стихиям – горным системам, крупным рекам, ветру, грому и др. Подобные ритуалы, рожденные тысячи лет назад, сохраняются в среде эвенков, ведущих традиционный образ жизни, т.е. остающихся в естественной взаимосвязи с миром тайги:

«Агдыллакин, Арчева гэлэвкил – тариӈис агдыдявки. Тара алгавкил:
– Арче угупчу!
Гороли ӈэнэкэл,
Мунэ агилкал,
Гороёли ӈэнэдекэл!
Тэтыгэлвэр уладянны –
Тэтыгэлвун эрупчул.
Гороли, гороли, гороли!

Ирэктэл биһилбэ алдывкил, дювар һороливдянал. һуечивэ агды эвки һукчара. Тадук һуларил урбакилвар лукивкил, пулатылба-авурва һуларилва огоныдувар дяявкил.

– Когда гроза начинается, Арче просят – это он громом гремит. Его так заклинают:
– Арче, который выше всех!
Подальше иди,
Нас обойди,
Еще подальше пройди!
Одёжки наши намочишь –
Одёжки наши плохие.
Подальше, подальше, подальше!

Деревья, какие есть рядом, затесывают, дом снаружи обходя. Раненное [дерево] грозой не ломается. Потом красные рубахи и платья снимают, красные за пазуху прячут» [Обрядовая поэзия 2014: 126–129].

Представления о божествах и духах стихий отражены в шаманских традициях и различных вариантах сюжетов мифологии эвенков и родственных народов [Василевич 1969, с. 210–213; Старцев 2017]. Исходный генезис некоторых образов божественного пантеона тунгусов по своим характеристикам и функциям обозначается первобытной эпохой, на что указывает отчетливая общность образов в мифологии разных народов мира. Например, в мифологии эвенков образ и функции Агды – духа грома и молнии весьма схожи с греческим Зевсом, славянским Перуном и др.: «Гром и молнию эвенки называли словом *агды* (гроза). О внешнем облике агды были разноречивые представления. Зейские эвенки считали, что это – железная птица, похожая на орла, с огненными глазами. При её полете происходит гром, а от сверкания глаз – молния. Нюкжинские и амурские эвенки представляли агды в образе многоликого пляшущего существа с медвежьей головой, человеческим телом и крыльями орла» [Мазин 1984: 14–15].

Согласно эвенкийской мифологии гармония в природе достигается в результате эволюции. В некоторых случаях процесс мифологической эволюции наполняется этиологией социальных традиций, а именно, необходимости соблюдения нравственных норм человеческого общества:

«Амака сделал камень, дерево и велел им расти. Высоким стал камень и говорит дереву:

– Мо, ты видишь, какой я большой. Потом я стану не меньше самого Амаки.

Выслушало дерево камень-утес и сказало:

– Я стану не ниже тебя Хишаль. За мою вершину будут задевать тучи.

Услышал Амака хвастовство, подошёл к камню и сказал ему:

– Хишаль, ты хочешь стать больше меня. Это не плохо. Только ты станешь тяжёлым и раздавишь себя. Это худо. Падая, ты поломаешь лес. Чтобы так не случилось, лучше я покажу тебе твой рост. – Амака смахнул рукой всё лишнее с камня. – Вот таким, Хишаль, ты будешь века. Как только вершина твоя станет отрастать выше, она будет сама рассыпаться.

Потом Амака подошел к дереву и сказал:

– Мо, ты хвастало стать выше туч. Это плохо. Тебя будет сильно бить ветер. Корни не удержат тебя. Ты упадешь, передавишь людей и оленей. Вот тебе рост твой. – Амака захватил в руки ветки и, помаленьку сжимая пальцы, провел ею от комля к вершине и всё лишнее оборвал.

– Таким ты будешь века, – сказал Амака дереву. – Если будешь перерастать, станешь сохнуть с вершины.

С тех пор большие утесы сами собой разваливаются в мелкие россыпи, а переросшие деревья сохнут с вершины» [Сборник материалов 1936: 276–277].

Как видим, мифологический текст не только объясняет гармонию строения окружающего мира, но и акцентирует внимание на человеческих пороках, в данном случае – хвастовстве и гордыне.

В мифологии подробно отражаются социальные традиции эвенков. Многие законы этнического общества передаются через призму мифологических сюжетов и мотивов. Например, в своде эвенкийских социальных законов существуют строгие правила уважительного отношения к старикам и бережного отношения к детям, в особенности, к сиротам. Эти законы находят отражение в речи разных групп эвенков, в частности во фразеологизмах, в т.ч. составляющих заповеди-Иты:

«Куӈакантыки эӈнэкэл тэпкэрэ – омин дэгилнун дэгилдеӈэн, куӈакан буслэ одяӈан.

– На ребенка не кричи – душа его с птицами улетит, ребёнок болезненным станет»;

«Анадяканма карайчадук умун-дэ бэе эчэ абулла.

– От заботы о сироте ни один человек еще не разорился»;

«Дылачава нёгут ичэчэлбэ долчаткал.

– Тех, кто солнце раньше тебя увидел, слушай»;

«Сагдылду бэлэӈнэкэл – дюлэски инни ая кутучи бидеӈэн.

– Старикам помогай – в будущем (когда сам состаришься) жизнь твоя счастливой будет» [Илэ упкаттук эӈэһитмэр 1987: 88; Эвенкийский этнос 2006: 189, 190, 191].

По представлениям эвенков считается, что эти социально-незащищенные категории общества находятся под защитой высших сил – небесных божеств-покровителей. В сюжете мифа о верховном божестве распространены варианты мотива о строгом запрете обижать стариков, детей и сирот:

«Буга эдындерэ угидаду шача бирэн – куӈакарва, аӈадякарва койитчара, бутыла эӈнэрэн бэлэрэ. Гуӈнэрэн: “Долдыӈнам”!

– Небо ветром наверху будучи знает – детей, сирот если обижает кто, таким людям не помогает. Говорит: “Слышу (всё)!”» [АВИВР РАН, ф. 49, оп. 1, ед. хр. 6б, л. 6].

Одной из важнейших социальных традиций эвенков является закон *Нимат* – обязательство справедливого дележа добычи. Согласно представлениям эвенков, охотник, не соблюдающий Нимат утрачивает покровительство духов и лишается охотничьей удачи [Расцветаев 1933: 34–39; Василевич 1969: 68–69]. В языке эвенков и народов тунгусо-маньчжурской группы *бу(л)та, бут(һ)а, бота,* – «охота», досл. «процесс давания» образована от исходной корневой основы *бу-* – «давать». От глагола *бори-ми* – «делиться» образовано название социальной традиции *Бориһи* – безвозмездная помощь людям, находящимся в бедственном положении, либо состоянии бедности [Варламов 2022: 601–604; Варламов 2023: 41–44]. Эти важнейшие законы этнического общества находят отражение во множестве фразеологических единиц, изречений и наставлений эвенков:

«Дептылэвэ гиркидуви бориӈнакал, эӈнэкэл эвлэнэ – индус мэнин тамавувки.

– Пищей с товарищем поделись, не жадничай – жизнь твоя сама (с тобой) рассчитается»;

«Чиругин бисикис ŋи-дэ этэн бэлэрэ, умукин одяŋас.

– Жадным будешь, никто не поможет – одиноким станешь» [Илэ упкаттук эŋэһитмэр 1987: 88];

«Буга бунэвэн бэеду эври мулана, борилдыври, нимадыври. Буга буми, будиŋэн.

– Все, что даруется Небом–родителем, не жалей для людей. Соблюдай обычай Бориһи, соблюдай закон Нимат. Небо-родитель, благословляя (за это) даст (пищу) тебе» [Эвенкийский этнос 2006: 189, 191].

В мифологии эвенков важнейшие социальные законы объясняются деятельностью творца, завещавшего справедливость в распределении ресурсов и бережное отношения ко всему окружающему миру:

«Тар со городу бичэн. Тэли митŋи дуннэŋит элэкэс овдячан. Хэвэки илэлвэ оран. Со кэтэ илэлвэ нуŋан очан. Тар илэŋилин дептые ачир бичэтын. Хэвэки няŋняли дэгиктэнэ оналви илэŋилвэ ичэчиллэн. Тар ичэрэкин со кэтэ. Дептылэе ачир упкат будеŋэл. Хэвэки албаран дялдадеми, эдук эдэтын манавра дептылэетын бакадяŋав. Албаран дялдадеми, дуннэтки ичэтчэнэ, соŋоллон. Инямуктан буруллэкин, амудил олла. Амудилду оллол балдылла. Дуннэду мол балдылла, тадук упкат дэгил, бэюр овулла. Бирал олла.

Илэл дептылэевэр мэртын бакалла.

Тариптыдук илэл дуннэ оин дептылэчил очал, кутучит иниссэл. Утэлэ сагдыл эвэнкил упкатван энŋэŋнэкэллу, гуниŋкитын. Тар упкат Хэвэки инямуктадукин балдычал.

– Это очень давно было. Когда наша земля только создавалась. Хэвэки людей сделал. Очень много людей он сделал. У этих людей еды не было. Хэвэки по небу пролетая, сделанных им людей увидел. Увиденных им оказалось очень много. Без еды все умрут. Хэвэки был не в состоянии что-либо придумать, откуда найти еду, чтобы не заканчивалась. Хэвэки, будучи не в состоянии что-либо придумать, глядя с неба на землю, заплакал. От его капающих на землю слёз озёра появились. В озерах рыба родилась. На земле деревья выросли, потом все птицы и звери появились. Реки потекли.

Люди еду себе сами нашли.

С тех пор люди с рожденной землей пищей стали, счастливо жить стали. В старину пожилые эвенки наказывали (молодежи) беречь все окружающее. Ведь это всё слезами Хэвэки рождено» [Илэ упкаттук эŋэһитмэр 1987: 7–8].

Таким образом, на примере этнической культуры эвенков подтверждается тезис о том, что мифология выступает не только архаическим способом хранения и передачи информации, но и специфической формой, обеспечивающей функциональность этнографических и социальных традиций этноса. В сюжетах и мотивах мифологического жанра фольклора эвенков находит отражение культурная, мировоззренческая специфика и философская идея о человеке как неотъемлемой части мироздания, ответственной за благополучие экосистемы. Мифология эвенков органично вовлечена в систему воззрений языческой религии, речи и законов этнического социума.

Литература

1. Варламов А.Н. Сонинги Дулин Буга: этногенез и этническая история эвенков. – Новосибирск: Наука, 2022. – 704 с.
2. Варламов А.Н. Исторический генезис охотничьей лексики тунгусо-маньчжурских народов // Томский журнал лингвистических и антропологических исследований. – 2023. – № 2 (40). – С. 37–48.
3. Варламова Г.И. Эпические и обрядовые жанры эвенкийского фольклора. – Новосибирск: Наука, 2002. – 376 с.
4. Варламова Г.И. Мировоззрение эвенков: отражение в фольклоре. – Новосибирск: Наука, 2004. – 186 с.
5. Василевич Г.М. Эвенки. Историко–этнографические очерки (XVIII–начало XX в.). – Л.: Наука, 1969. – 304 с.

6. Двуногий да поперечноглазый черноголовый человек-эвенк и его земля Дулин Буга / сост. Г. Кэптукэ. – Якутск: Розовая чайка, 1991. – 50 с.
7. Дьяконова М.П. Миф в фольклоре эвенков и эвенов. – Новосибирск: Наука, 2022. – 164 с.
8. Илэ упкаттук эӈэһитмэр: эвенкийские народные сказки, предания, загадки, приметы, наставления (на эвенкийском языке) / сост. Н. Оёгир / под ред. З. Н. Пикуновой. – Красноярск: Красноярское кн. изд-во, 1987. – 68 с.
9. Леви-Стросс К. Первобытное мышление. – М.: Терра, 1999. – 382 с.
10. Мазин А.И. Традиционные верования и обряды эвенков–орочонов (конец XIX – начало XX В.) – Новосибирск: Наука, 1984. – 201 с.
11. Надеждин Н.И. Опыт исторической географии русского мира // Библиотека для чтения. – 1837. – № 6. – С. 28–79.
12. Обрядовая поэзия и песни эвенков / Сост. Г. И. Варламова, Ю. И. Шейкин. – Новосибирск: Академическое изд-во «Гео», 2014. – 487 с.
13. Расцветаев М.К. Тунгусы мямяльского рода: Соц.-экон. очерк с прилож. тунгус. бюджетов. – Л.: Изд-во АН СССР, 1933. (АН СССР. Труды совета по изучению производ. сил. Серия Якутск. Вып. 13). – 178 с.
14. Сборник материалов по эвенкийскому (тунгусскому) фольклору / сост. Г.М. Василевич. – Л.: Изд-во ин-та народов Севера ЦИК СССР им. П.Г. Смидовича, 1936. – 290 с.
15. Сем Т.Ю. Древние представления о пантеоне у населения Приамурья и Приморья (по материалам наскальных изображений в свете этнографических параллелей) // Россия и АТР. – 2017. – № 2 (96). – С. 108–127.
16. Фольклор эвенков Якутии / сост. А.В. Романова, А.Н. Мыреева. – Л.: Наука, 1971. – 330 с.
17. Эвенкийский этнос в начале третьего тысячелетия: сб. науч. тр. / под ред. Г. В. Быковой, Г.И. Варламовой. – Благовещенск: Изд-во БГПУ, 2006. – Вып. 1. – 270 с.

***

Дальдинова Э.О-Г., Бураева Т.В., Боваева Г.М.
г.Элиста, Россия

РОЛЬ КАЛМЫЦКИХ СКАЗОК В ОБУЧЕНИИ ИНОСТРАННЫМ ЯЗЫКАМ

Аннотация: *Методически обоснована разработка комплекса обучающих упражнений на материале калмыцких сказок, предусматривающая 4 этапа. 1 этап актуализирует фоновые знания учеников. Они выдвигают предположения и гипотезы. На втором этапе снимаются языковые трудности. Идет разъяснение употребления лексики, выражающей социокультурные реалии Калмыкии. На третьем этапе происходит активизация языкового материала. На последнем четвертом этапе студенты учатся понимать метафоричность сказки и распознавать ее подтекст. Разработанный комплекс упражнений обеспечивает высокий уровень сформированности умений чтения с использованием калмыцких сказок на немецком языке.*

Ключевые слова: *калмыцкая сказка, фольклор, лингводидактическая модель, этнические ценности.*

Фольклорное произведение в виде сказки представляет собой особую форму для демонстрации социокультурных, социальных и этнических особенностей, способствующие формированию моральных и культурных ценностей этноса и его мировоззрения. Сказка составляет сокровищницу народного творчества и сопровождает человека всю его жизнь. Она передает представления человека о окружающем его мире, и эти представления были характерны для определенной исторической эпохи. [Городникова, Супрун 1987: 79]

Национальный фольклор является духовным наследием калмыцкого народа. Важное место занимают калмыцкие сказки, которые являются ярким проявлением духовной культуры народа, создававшиеся его представителями в течении многих веков.

Для народа характерны такие черты как трудолюбие, любовь к Родине, к своим родным, друзьям. Эти качества воспеваются в сказках на протяжении веков и передаются из уст в уста, из поколения в поколение [Джимгиров 1970: 104].

Мы использовали калмыцкие сказки в обучении немецкому языку, что позволяет нам считать, что калмыцкая сказка, переведенная на немецкий язык, является эффективным средством в обучении иностранным языка и культурам на современном этапе. Те ценности, которые продемонстрированы в народных сказках, имеют особое значение в процессе овладения иностранным языком как средством межкультурной коммуникации, и это дает нам возможность квалифицировать сказку как одно из эффективных средств обучения иностранному языку с этнической направленностью.

Калмыцкие сказки можно причислить к оригинальным средствам обучения иностранному языку. Калмыцкая сказка является средством обучения чтению.

При отборе калмыцких сказок для лингводидактических целей мы выделили следующие критерии: а) критерий параллелизма и оригинальности; б) критерий занимательности; в) доступности в понятийном и языковом планах. Источником для отбора явился сборник калмыцких сказок, переведенных на немецкий язык Е. Джамбиновой, и сборник сказок, созданный финским ученым Г. Рамстедтом. Елена Джамбинова длительное время проживала в Германии и являлась истинным ценителем и знатоком нашего фольклора и это дало ей возможность осуществить перевод сказок на немецкий язык. Ей удалось передать весь колорит национальной сказки, она использовала в переводе социокультурную лексику, которая была характерна именно для языка калмыцких сказок. Студентам были предложены для знакомства все виды сказок, которые существуют в традиционной классификации. Были отобраны калмыцкие народные сказки, которые делятся на сказки о животных, бытовые сказки, волшебные, богатырские. Критерий параллелизма и оригинальности нашел свое отражение при отборе калмыцких сказок, которые имеют схожие мотивы со сказками других народов. Следующим критерием, который был использован при отборе калмыцких сказок, является критерий занимательности. По определению Е. Добиной, занимательность – это… острота столкновения, цепь неожиданностей. Резкий перелом ситуации. Тайна, требующая разгадки. Занимательность как критерий отбора приобретает большое значение, так как именно занимательность сказки облегчает процесс восприятия специфики сказочного жанра, способствует формированию адекватного восприятия сказки и вызывает желание обратиться к сказке еще раз [Добина1958:307]. Следует отметить, что немецкие ученые внесли весомый вклад в изучение фольклора калмыков. Они прибыли в калмыцкие поселения из города Гернгуте. Примечательно, что впервые калмыцкие сказки были опубликованы на немецком языке. Особая заслуга в изучение калмыцкого фольклора принадлежит Б. Бергману. Он долгое время жил среди калмыков, изучал язык, устное народное творчество кочевников.

Анализ текстов калмыцких сказок показал, что для сказочного жанра характерен такой тип повествования, при котором рассказ происходит от третьего лица и ведется «внешним наблюдателем», не участвующим в изображаемых событиях. Повествовательное время, время глагола, употребляемое для описания событий в сказке, – это прошедшее время Imperfekt. В сказке создается типичное начало, которое вводит читателя в атмосферу сказки, а также типичное окончание.

Использование калмыцкой сказки в качестве средства обучения чтению связано с рядом трудностей лингвистического и содержательно-смыслового планов. К таким трудностям относятся слова, отражающие национальные реалии Калмыкии. Сказочность, фантастика сказки находит свое отражение в сказочной лексике. Под трудностями содержательно-смыслового плана подразумевается все то, что препятствует пониманию

студентами, как конкретики сказки, так и ее метафоричности, скрытого в ней нравственного и социального обобщения.

Тексты сказок, ввиду доступности лексического и грамматического материала, представляют собой удачную возможность перехода от понимания фактов и событий, описанных в тексте сказок, к определению его главной мысли, в данном случае морали сказки. [Горинова 2000: 17]

Лингводидактическая модель работы с калмыцкой сказкой состоит из четырех этапов:

I этап – подготовка к работе с текстом сказки - направлен на актуализацию фоновых знаний учащихся по теме сказки и на пробуждение интереса к чтению сказки. На этом этапе формируются предложения, выдвигаются гипотезы, собирается известная студентам информация.

II этап состоит из двух подэтапов: а) облегчение восприятия текста сказки, снятие языковых трудностей; б) этап рефлексии и контроль понимания текста сказок.

III этап – это активизация языкового материала.

IV этап предусматривает работу по развитию навыков говорения, письма и аудирования на основе прочитанного.

Комплекс упражнений на материале калмыцких сказок должен обеспечивать переход от понимания текста на уровне значений к пониманию на уровне смысла через уровень углубленного понимания – денотативную структуру сказки. В основе осуществления данного перехода лежит особый вид упражнения – денотатная схема. Исходя из понимания денотата как свернутого и обобщенного представления о фрагменте реальной действительности, выраженного в тексте, мы обратились к денотативной структуре калмыцкой сказки. Денотативная структура любого текста является формализованным способом его содержания. В подтверждение этого тезиса А.И. Новиков провел экспериментальную проверку, которая представляла собой определение роли денотативной структуры в процессе понимания. Задача испытуемых заключалась в развертывании предъявляемых им сверток (словесные конструкции) в полный и связный текст [Новиков 1983: 16]. В структурном отношении каждая такая свертка представляет собой совокупность не связанных между собой цепочек слов, в каждой из которых имеется центральное слово («центр») и слова, связанные с этим «центром» отношением определения. Содержание читаемого текста представляется в виде взаимосвязанных отдельных денотатных блоков, центральным звеном которых является тема данного произведения (ядро). Главные аспекты описания темы – основные смысловые вехи – организуются вокруг подтемы текста. Все смысловые вехи снабжены списком ключевых слов, позволяющих более точно и полно передать связи и отношения между ключевым словом и смысловой вехой. Предметный план высказывания, заданный денотатом, характеризуется более полным и точным отражением содержания текста, позволяющим студенту проникнуть в суть прочитанного текста, понять его идею. Работа, направленная на преодоление трудностей лингвистического, интеллектуального характера, завершается выделением информативных единиц текста (ключевые слова, смысловые вехи) с тем, чтобы подвести обучаемых к самостоятельному определению темы текста. Правильное выделение темы, подтем и субподтем, а также связи между денотатными блоками позволяют построить денотативную структуру текста. Только в том случае, если обучаемый сможет правильно выделить все денотатные блоки текста, можно говорить о понимании смысла прочитанного текста. В данном случае мы опираемся на мнение А.С. Михайлина о том, что понятие смысла тоже представляет собой структурно организованную систему, состоящую из своих собственных единиц. Ими принято считать тему, подтему, микроидею, более частные мысли [Михайлин 1981: 23]. Денотатная схема – это упражнение, направленное на построение денотативной структуры текста и представляющее собой схематизированное изображение денотата, включающее основные смысловые вехи, подтемы, тему текста. Это упражнение создает объективные предпосылки организации творческой деятельности студентов, ситуацию, в которой они могут реализовать свою потребность в проявлении творчества, оригинальности и гибкости ума, что

позволяет добиться успехов в овладении немецким языком. Денотат может относиться как к предтекстовым, притекстовым, так и послетекстовым упражнениям. Предтекстовое: «Выскажите предположение о содержании текста, исходя из денотатной схемы». Притекстовое: «Составьте рисунок данного текста и поясните его». Наиболее распространен этот вид упражнений в качестве послетекстового: «Дополните денотат исходя из содержания текста». Разрабатывая денотатные схемы для контроля понимания прочитанной сказки, преподаватель должен научить студентов пользоваться этими схемами.

Преподаватель самостоятельно составляет денотат и дает такую же установку обучаемым. После прочтения текста и предварительной работы с текстовым материалом студенты самостоятельно составляют денотат, затем оба варианта сверяются. Такой прием контроля понимания прочитанного текста позволяет проверить уровень понимания прочитанного текста у всех студентов в течение одного занятия. Следует отметить, что работа над денотатом не всегда будет составлять заключительный этап в работе с текстом. Работа с денотатом обучающего характера начинается с предъявления денотата на первом этапе работы без предварительного прочтения текста. Не имея перед собой всего текста сказки, обучаемые предвосхищают содержание, исходя из минимума информации полученной от денотата. Таким образом, студенты сами создают образ данного текста, что способствует развитию языковой догадки и предполагает успешную работу над самим текстом. Это упражнение можно отнести к творческим, так как оно выполняется самостоятельно, без опоры на образец. При составлении схемы денотата студент использует ключевые слова; составленный самостоятельно план текста; опирается на те элементы содержания, которые помогают процессу восприятия и понимания данного текста.

В этапность работы с текстом сказки представляется нецелесообразным вносить какие-либо коррективы, а воспользоваться традиционными, известными в теории и практике обучения (Пассов, Маслыко, Рогова, Барышников, Кузовлев и др.).

Первый этап предполагает постановку задачи, способы ее решения, обеспечивающие ориентировку в планируемой деятельности; на втором этапе предметом деятельности является текст сказки; цель третьего этапа – выявление понимания различными формами контроля и самоконтроля. Данные этапы получили следующие названия:

- предтекстовый (Hinführung zum Text);
- текстовый (Textbearbeitung);
- послетекстовый (Transfer).

К известным этапам мы считаем целесообразным добавить четвертый этап работы с калмыцкой сказкой. На этом этапе студенты выявляют (определяют) мораль сказки и интерпретируют подтекстовую информацию. Студенты развивают навыки монологической речи на немецком языке, так как они раскрывают мораль данной сказки и выявляют подтекстовую информацию, которую они определяют и интерпретируют

Следует отметить, что духовная культура обучаемых в преподавании иностранных языков определяется мощным мотивационным средством, следовательно, ее отдельные элементы, в частности калмыцкие народные сказки, целесообразно отнести к национально-региональному компоненту содержания обучения иностранному языку. Интересен тот факт, что студенты знакомятся со своей национальной культурой через иностранный язык, в данном случае через немецкий язык.

Литература

1. Городникова М.Н., Супрун Н.И. Лингвистика текста и обучение ознакомительному чтению. – М.: Просвещение. – 1987. – 160 с.
2. Горинова Э.В. Социальное воспитание сказкой. – Балашов, 2000. – 84 с.
3. Джимгиров М.Э. О калмыцких народных сказках. – Элиста, 1970. – 104 с.
4. Добина Е. Жизненный материал и художественный сюжет. – Л.: Советский писатель. – 1958. – С. 302–321.

5. Михайлин А.С. Контекстуальная догадка и интенсификация обучения чтению газеты на английском языке // В сб.: Обучение чтению и устной речи на иностранном языке в вузе. – Новосибирск: НГУ. – 1981. – С. 22–23.
6. Новиков А.И. Структура содержания текста и возможности ее формализации (на материале научно-технических текстов): Автореф. дисс… докт. фил. наук. – М., 1983. – 46 с.
7. Märchen der Kalmiicken. Hrsg. und iibersetzt von Helena Dshambinova.– Frankfurt am Main, 1993. – 142 s.
8. Ramstedt G. J. Kalmückische Sprachproben, gesammelt und hrsg. von G.J. Ramstedt, 1-2 Teil, Helsingfors, 1909-1919.– 237 s.

***

Есенова Г.Б., Харчевникова Р.П., Есенова Т.С.
г. Элиста, Россия
Манджиева Т.В.
г. Москва, Россия

ЖЕНЩИНА В СКАЗОЧНОМ ДИСКУРСЕ

Исследование выполнено при финансовой поддержке КалмГУ, проект
«Современная этноязыковая картина России: национально-региональные особенности»

Аннотация. *Статья посвящена анализу женских типов в калмыцком сказочном дискурсе. Показано, что, хотя женщина не является главным персонажем сказки, вкалмыцком сказочном дискурсе представлены все типы женщин. Чаще всего встречается женщина в ипостаси «жена», «девушка», «ханша», «дочь». Устанавливаются положительные и отрицательные качества всех типов женщин.*

Ключевые слова*: сказочный дискурс, калмыки, женщина, образ.*

Одной из актуальных проблем современной лингвистики является изучение типов людей, которое проводится в рамках лингвокультурологии путем изучения лингвокультурных типажей, лингвоперсонологии – личностей людей, антрополингвистики – социокультурных портретов. В зависимости от того, в рамках какого направления лингвистики рассматриваются типы людей, избирается материал и методика исследования. Нами рассматриваются типы женщин-калмычек. Объект исследования – женские типы, предмет исследования – характерологические признаки женщин. Материал исследования – сказочный дискурс, представленный в сборнике «Медноволосая девушка», опубликованном в Москве в 1964 г. [Пашков 1964]. Основные методы исследования – лингвокультурологический, семантический, контекстуальный, позволяющие выделить те или иные качества в объекте, и количественный, с помощью которого то или иное качество выделенного объекта рассматривается в сравнительном плане.

Проведенный нами анализ свидетельствует о гендерной неравномерности состава калмыцких сказок: большая часть из них посвящена мужчинам. Из 31 сказки лишь три («Медноволосая девушка», «Прекрасная Цаган и старуха Сявда», «Девушка-сирота») посвящены женщинам. В четырех сказках («Старик, старуха и их друг сорока», «Аю-чиктэ и его мачеха-шулма», «Скупые старик и старуха», «Три брата и сестра») женщины являются второстепенными персонажами, а главными – герои-мужчины. В остальных сказках о женщинах упоминается вскользь.

В литературе [например, Авлиев 2012; Есенова 2012] отмечается гендерное неравенство членов калмыцкого общества, т.к. калмыцкий социум ориентирован на мужчин. Эта маскулинная модель калмыцкого общества прослеживается и в тематике, сюжетной линии, системе образов сказок.

Несмотря на немногочисленность главных женских персонажей, галерея типов женщин, представленная в пространстве сказочного дискурса, довольно обширна. В ряде сказок женщины сопровождают главных персонажей-мужчин. Это могут быть старухи, которые являются спутницами стариков, невесты героев, мачехи, шулмуски-вредительницы и т.д. Они являются как бы такими же атрибутами главных героев сказок, как конь, собака, мус.

Как показал проведенный анализ, женщины самых разных социальных, возрастных, родственных, брачных признаков встречаются в сказках (таблица № 1).

Таблица № 1.

Типы женщин в сказочном дискурсе

Признак	**Тип женщины**
социальный	ханша
возрастной	старуха девочка девушка баба
брачный	жена вдова одинокая женщина
мистический	шулмуска / шулма гадальщица ведьма
родственный	дочь сестра мачеха племянница

Семантический, лингвокультурологический и контекстуальный анализ материала позволил выделить признаки, свойственные тому или иному типу женщин (таблица № 2).

Таблица № 2.

Качества женщин в сказочном дискурсе

Тип женщины	**Качества женщины**
женщина	глупая, упрямая, молодая, прекрасная, одинокая
ханша	луноликая, красавица, молодая, добрая, прекрасная, бедная, любимая, оскорбленная, умирающая
девочка	красивая
баба	глупая
старуха	злая, бедная, одинокая, проклятая
девушка	прекрасная, медноволосая, тонкая, стройная, красавица, мудрая, красивая, деревянная, слепая
жена	красавица, нелюбимая, прекрасная, солнцеликая, молодая, черноглазая, чернокосая, милая, проклятая, шулмуска/ шулма
дочь	черного ночного неба, желтой луны, красного солнца, водяного хана, красавица, прекрасная, ханская, младшая, некрасивая, любимая
мачеха	злая
сестра	румяная, веселая, старшая, прекрасная, любимая

племянница	прекрасная
мать	любимая, старуха
шулмуска гадальщица ведьма шулма	всезнающая, медноклювая

Как видно из таблицы № 2, набор качеств, которыми наделяется женщина в сказочном дискурсе, не отличается большим разнообразием. Можно отметить, что в целом преобладают внешние характеристики. Выделяются следующие внешние признаки: некрасивая, румяная, солнцеликая, молодая, черноглазая, чернокосая, милая, медноволосая, тонкая, стройная, слепая, молодая, старая. В сказках может даваться оценка умственным способностям женщины (глупая / мудрая), нраву (веселая), воле (упрямая), отношению к ней со стороны окружающих (любимая / нелюбимая).

Наибольшим количеством качеств наделяются женщины в ипостасях «девушка» (9), «ханша» (9), «дочь» (10), «жена» (12). Наименьшим, по одному признаку, наделяются женщины в ипостасях «мачеха», «племянница», «баба», «девочка». Доминирующими для всех типов женщин являются внешние качества. Кроме того, отмечается частичное совпадение признаков. Сквозной характеристикой и девушки, и ханши, и дочери, и жены является «красавица». Можно заключить, что калмыки оценивают женщину, прежде всего по внешнему признаку – красоте: в сказках ничего не говорится о внутренней красоте женщин. Женщины в ипостасях «баба» и «женщина» наделяются признаком «глупая», а противоположное качество – «мудрость» – свойственно только девушке.

Интересным представляется нам подробное изучение характеристик выделенных в сказочном дискурсе типов женщин в сравнительно-сопоставительном аспекте.

Литература

1. Авлиев В.Н. Семейные отношения в социальных группах калмыцкого населения в конце XIX в.: общее и особенное / В.Н. Авлиев // Вестник Калмыцкого университета. – 2012. – № 2. – С. 36–40.
2. Есенова Т.С. Очерки по лингвокультуре калмыков / Т.С. Есенова – Элиста: Изд-во КалмГУ, 2012. – 139 с.
3. Пашков Б.К. Предисловие // Медноволосая девушка. – М.: Наука, 1964. – С. 5–9.

***

Назаров Н.А.
г. Ташкент, Узбекистан

МЕСТО ФОЛЬКЛОРА В ИЗУЧЕНИЕ ЭТНИЧЕСКОЙ ИСТОРИИ

Аннотация: *В данной статье подчеркивается место устного народного творчества в изучение этнической истории. Уделяется внимание на отражение исторических процессов, вопросам героических событий. Изучаются традиции, существующие в фольклоре лакайцев в составе узбекской нации, развитие самосознания народа через отражение в нем исторических событий. Путем введения в научный оборот архивных материалов раскрываются своеобразные аспекты лакайского фольклора, успехи эпических, сказочных школ в недавнем прошлом и вопросы упадка этих сторон в условиях современности.*

Ключевые слова: *Этническая история, фольклор, устное народное творчество, тюркский компонент, лакайцы, эпос, сказка, традиция, ценности, духовное наследие.*

В условиях современности как никогда важно изучение образцы духовного наследия, тем самым обогащая историческое мышление людей и информируя их об уникальном культурном и духовном наследии предков. Национальное наследие не возникает на пустом месте, а формируется в духовном мире этносов в определенном историческом процессе, в неразрывной связи пространства и времени, формируется путем суммирования выработанных духовных и культурных сокровищ. Богатое духовное сокровище обеспечивает широту охвата национального наследия.

Сегодня, когда происходит процесс самосознания, народное творчество, образцы прикладного искусства, совокупность материальных и духовных богатств, созданных в ходе общественно-исторического развития того или иного народа или нации приобретают огромное значение. И это фактор определяет его место и положение в развитии системы культурных ценностей. Эти аспекты важны для развития народа или нации и налагают на их представителей, в том числе и на интеллигенцию, чувство ответственности за их устойчивое развитие, при сохранении традиционных и современных ценностей. Все цивилизованные общества открывают широкий путь развитию цепочки положительных ценностей, которые формируются и стремятся развиваться внутри этого общества, и заинтересованы в его продвижении и развитии. Так как, созданные представителями человечества ценности, способные доставлять людям материальное, духовное и эстетическое наслаждение, имеют право на уважение как сокровище, относящееся ко всему человечеству. Естественно, что пропаганда таких ценностей является в первую очередь обязанностью интеллигенции, и что они стремятся привлечь внимание общественности, а пропаганда этнокультурных традиций способствует росту национальной и межэтнической солидарности, которой положительно влияет на развитие взаимности в обществе.

Кроме сезонных тем, важных для определенного периода в науке, существуют и вековые исследовательские темы, способные показать свою актуальность в каждой общественно-исторической ситуации, не теряя своей значимости на протяжении веков, и они действительно достойны исследования. В связи с этим, изучение роли фольклора в изучение этнической истории, на примере конкретной этнической группы, не утратило своей актуальности и значения в каждом общественно-историческом периоде. Важно проанализировать эту тему, исходя из материальных и моральных ценностей лакайской этнической группы в составе узбекской нации.

Лакайцы мало изучены академическим сообществом и обладают богатым фольклорным наследием, которое, несмотря на завершение десятков произведений, является неиссякаемым культурным и духовным сокровищем, дающим еще больше материала для дальнейших исследователей. Стоит отметить, что эта этническая группа, воплощающая в себе все аспекты общетюркских компонентов, завоевала свое место и положение в социально-экономической жизни региона, а также может показать свое духовное богатство как кладезь научных и исследовательских материалов во всех областях.

Лакайцы живут в центральных и южных районах нынешней Республики Таджикистан и на севере Афганистана. Тот факт, что вышивки «жорме мапремеч», «жукчарығыч», «айнахалта» и характерная для этого народа национальная одежда, созданная представителями данной этнической группы, украшает не только музеи региона или страны содружества, но и музеи Западной Европы свидетельствует о богатом культурном наследии народа. Лакайскую культуру, этнической традиции и фольклор стоит сравнить с диким лесом. Хотя этот лес содержит богатые природные ресурсы, он остается неоткрытим и неосваиваемым. В связи с этим, лакайская культура и духовность требуют целенаправленных научных исследований. Чтобы будущие поколения могли наслаждаться образцами этнического культурного наследия, созданными на протяжении веков.

Этнокультурное наследие и традиции лакайцев в процессе общественно-исторического развития обогащались в содержательном плане. Следует отметить, что такие обычаи и традиции имеют как общие черты с другими тюркоязычными этносами, так и отличительные черты. Продвижение их в повседневную социокультурную

жизнь и духовное мышление народа, а также сохранение наших этнических ценностей налагает также ответственность за их полную передачу следующим поколениям, что является одной из важных задач, стоящих перед нашей интеллигенцией.

История лакайцев тесно связана с прошлой социокультурной жизнью народа, и весь этот процесс приводит исследователя к истории и позволяет попутно собирать достоверную информацию. С этой точки зрения исследования, посвященные некоторым аспектам социальной и этнокультурной жизни лакайцев, особенно фольклорным примерам, необходимы для понимания идентичности и освоения важных аспектов этнических ценностей.

Как и у других народов, проживающих в регионе, семья считается священной крепостью и прилагаются усилия для обеспечения стабильности этой крепости. Согласно мудрости о том, что «Родина начинается с порога», дом, порог, двор, играющие ключевую роль в духовном и материальном развитии семьи, – первая территориальная единица, являющаяся важным фактором роста и развития личности. Сила семьи рассматривается как единство народа. Здоровье народа уважаются как фактор, обеспечивающий стабильность страны. Поскольку с семьи начинается любой составляющий социокультурный процесс, семья заслуживает внимания со стороны всех отраслей науки и областей.

В основе лакайского этнокультурного наследия лежит народное устное творчество, которое, в свою очередь, состоит из былин, сказок, пословиц, народных песен, поговорок и сказаний. Все народные надежды, мечты и вера в будущее выражаются в образцах устного народного творчества. Огромной ответственностью тех, кто многое повидал, было донести до людей образцы фольклора и направить их на путь истинный, особенно через искусство музикальное: песнопенье, имеющее воспитательное значение молодых поколений, путём пропаганды этнической культуры и духовности.

Несмотря на то, что в духовном наследии этой народности много сказок, пословиц, анекдотов, народных песен и былин, из-за отсутствия отношения к народно-духовному наследию в последние годы, многие фольклорные традиции забываются, и лишь небольшое их количество сохранилось. Ни для кого не секрет и никто не может отрицать, что в начале двадцатого века, которое считалось временем «тотальной неграмотности всего населения», тот факт, что в десятках школ по музыкальному песнопенью было подготовлено более 100 певцов и сказителей, из числа молодых поколений, что само по себе показывает интеллектуальный потенциал народа. В нынешнюю эпоху, когда «все представители населения грамотны», количество певцов и сказителей внутри населения либо достигает 3-4 человека, либо их вовсе нет. С этой точки зрения, в сегодняшний период, когда наше духовное и культурное наследие переживает кризис, нам необходимо исследовать забытое культурное наследие народа.

Как и у окружающих тюркских народов, эпосы и поэтические сказания алпомышского и гороглинского циклов занимали главенствующее положение в духовном наследии лакайцев. Этнограф Б.Х. Кармышева, изучавшая этнокультурную жизнь лакайцев в середине двадцатого века и опубликовавшая ряд научных статей и монографий, говорит, что прочное место в духовно-культурном наследии лакайцев занимают эпосы алпомышского и гороглинского цикла, и подчеркивает, что они с благоговением изучаются поколениями [Кармышева, 1954: 14–26].

Конечно, и сегодня можно наблюдать образцы создания народного творчества среди населения, хотя и медленнее, чем раньше. Такая обнадеживающая ситуация наблюдается как и среди мужчин-певцов, так и среди женщин-певиц. Особенно в зимнее время года, когда прекращаются полевые и приусадебные работы, а долгими зимними вечерами и ночами девушки и женщины собираются вместе, чтобы вышивать, а также приглашают красноречивых женщин и сказительниц, чтобы рассказывать сказки, повести и песни, играть в Чанковузе (музыкальный инструмент) в волшебных занавесках – это знак того, что наше духовное и культурное наследие передается из поколения в поколение. Этот обычай продолжалось как национальный ритуал даже в лунные ночи. Об этом пишет ученый М.

Миркамолова исследавщая в 1970-годах: «Среди женщин до сих пор продолжается обрядовое исполнение сказок, сказаний и народных песен. Раньше в светлые ночи женщины и девушки собирались в нужном месте села, пели песни, рассказывали истории и играли на чанкавузе. Сказительница Тагаева Халима говорит, что этот обычай сохраняется и сейчас в некоторых местностях, где живут лакайцы [Миркамолова, 1971: 13]. Также стоит отметить, что в 1961 году изучение лакайского устного творчества было включено в годовой план Института языка и литературы им. Рудаки Академии наук Таджикистана, а в июле-августе этого года научно-исследовательская работа осуществляли исследователи М. Миркамолова и М. Холов. Кроме того, в 1963 году Институтом языка и литературы АН Узбекистана была организована научная экспедиция среди лакайцев, а эпос «Хождение Авазхана на озеро Гирдоб» был записан ученым-фольклористом Турой Мирзаевым от сказителя Боймана Шамурод оглы, проживающая в селении Саргазон в Дангаре [Узбекистан, инв. № 1556].

Помимо мужчин, образцы народного творчества умело исполняли женщины. «Такие певицы, как Зулайхо Тагаймуродова, Икбол Хайбатова, Бибиш Ойматова, Джигагуль Остонаева, Сайлигуль Гурбанова, Халима Эргашева среди лакайских женщин, проживающих на юге Таджикистана, умело исполняли фольклорные образцы» [Архив, фонд IV: 0521–1775].

В лакайском фольклоре также широко развит жанр сказок, среди представителей народа много сказочников (маселе), которые собирали сельчан ночью или рассказывали их до рассвета на свадьбах и обрядах. В отличие от Саки, сказители рассказывали только ночью, а не днем. Рассказывать сказки днем было строго запрещено, и все следовали этому правилу. Слава, статус и репутация сказителей были не меньше, чем у саки (песнопевцев). Их приглашали на свадьбы и подогревали круг гостей. Рассказчики не только ограничивались рассказами, но и объяснили истории, пословицы, анекдоты, вели воспитательные беседы среди молодежи и были хорошо приняты народом. Среди таких умелых и красноречивых людей «Ула Хайбатов, Хасан Бобоназаров, Мирзабек Сафаров, Халима Эргашева, Икбал Хайбатова, Мора Жалматов, Менгалибой Тагаев занимают особое положение в народе» [Архив, фонд IV: 1776–1777]. Некоторые из этих рассказчиков знали наизусть до пятидесяти сказок и историй [Архив, Фонд IV: 0514]. Кроме того, некоторые рассказчики прославились своими любимыми рассказами и сказками. В том числе были знамениты Джигагуль Астанева повесть « Тахир и Зухра», повесть о Гуроглы (сказки Гуроглы, Абдураззак Абдурахманов Повесть о царя Кубдишахрияре и его везиров, Дурхал Рузматова Повесть Гурмирзы, Халимы Эргашевой со сказкой Тахир и Зухры [Архив, фонд IV: 7471–7486]. Все сказки и повести заканчиваются в стиле "так они достигали своих целей, и мы с вами достигнем своих целей". Среди населения распространено декламирование народных поэтических былин в исполнении женщин, особенно в форме повествования. Из эпосов цикла «Алпомыш», «Байбори» и «Байсари», былины цикла «Гёроглы», «Тахир и Зухра», «Гульмирза» и «Язи Каль» рассказаны по кругу, без ущерба для сути содержания. Повествование, рассказ занимают особое место в народном фольклоре. Повествовательные, сказительные жанры, как и героический эпос, заканчиваются борьбой добра и зла, победой добра над злом. Встречаются также повести и рассказы комического характера. Среди нарративов: Хасан, Ослиные ясли Хасана, Аваз, Язи Кал, а также повествования, посвященные явлениям природы, рекам, озерам, колодцам, родникам, горам, холмам, плоскогорьям, деревням, городам, имеют большое значение в этническом фольклоре. Среди нарративов принято продвигать историю семейной истории, знания семерых предков, деревню, где родился и жил человек, а также ключевые точки родственности. Кроме вышеперечисленного, особое место в устном творчестве занимают повествование и передача событий, а также рассказ о реальных исторических процессах. Рассказы в основном посвящены историческим процессам борьбы народа против большевиков в 1920–1931 гг., героизму наших предков, особенно боевой деятельности воинов и джигитов Ибрагимбека и его соратников, их общественно-военной деятельности в Афганистане. Рассказ идет от лица участника процесса или кого-то, кто слышал эти события. В ситуации, когда советская

власть строго запрещала высказывание положительного мнения об Ибрагимбеке и его сторонниках, певцы (саки) не могли создавать эпопеи и драмы о том историческом процессе, чего уж точно не хотела репрессивная политическая обстановка. Военная деятельность Ибрагимбека положительно оценивалась только за рубежом [Назаров, 2006]. Об героических подвигах Ибрагимбека ряд эпосов и терминов создал и воспел наш соотечественник Имамсоки, оставшийся в Афганистане.

Жанр рассказа включает истории участников ВОВ о событиях войны и их месте и роли в этих процессах, истории этносоциальных процессов: освоение пустынь и сыроземель на юге республики в 50-х, 60-х и 70-х годах XX века. Рассказывают о событиях гражданской войны в первые годы независимости в Таджикистане. Участники процесса рассказывают о мигрантской (гастербайтерской) жизни, т.е. о трудовой деятельности в Российских городах и регионах, отношениях с полицейскими за границей, трудности с поездками, поиском работы и получением заработной платы за рубежом.

Жанр анекдота также важен в фольклоре. Героями анекдотов являются Эфанди, Каль, Алдаркоса, а в некоторых регионах в качестве героя выступает и Лаку-Пак. Анекдоты также рассказывают на свадьбах, мероприятиях, собраниях , чтобы рассмешить слушателей. В этом отношении жанр анекдота в духовном мышлении народа схож с жанром аския в некоторых регионах Узбекистане. Безусловно, вышеперечисленные черты характерны не только для лакайского народа, но и для всех тюркоязычных народов, проживающих в регионе, а также для таджиков проживающий бок о бок с тюркоязычными народами. Так как, люди, жившие в одном геополитическом и социокультурном ареале, независимо от того, какой они национальности или народа, всегда находятся под влиянием взаимного культурного и духовного сближения. Другими словами, одна культура обогащается и развивается за счет культурных аспектов другой. Этот процесс является одним из приоритетных законов культурного развития.

Наряду с вышеперечисленным особое место в фольклоре лакайцев занимает песенный жанр. Ведущее место в певческом жанре занимают термы, четверостишия и отрывки из героических былин. Например, в качестве песен поются отрывки из эпоса «Тахир и Зухра», эпоса «Язи Каль» и «Алпомыш». Песни поются с помощью барабана, чанкавуз, а также без музыкальных инструментов.

Тюркские народы состоят из народов и этнических групп, похожих друг на друга, но в то же время отличающихся друг от друга своими традициями, образом жизни и специфическими аспектами. Эти народы и этносы не только обеспечивают целостность общетюркской культуры, ее природную красоту и национальный дух, но и сохраняют ее, обеспечивают региону морально-интеллектуальную славу, национальную гордость и культурное единство на века. Лакайцы в составе узбекской нации воплотили вышеуказанные аспекты в фольклоре и образцах духовного наследия, и примечательно, что этническая история нашла свое отражение в фольклорных образцах, непосредственно включающих в себя духовное наследие.

Литература

1. Архив Института языка и литературы им. Им. Рудаки АН Таджикистана. Фонд IV: 0521–1775.
2. Архив Института языка и литературы им. Рудаки АН Таджикистана. Фонд IV: 7471–7486.
3. Архив Института языка и литературы им. Рудаки АН Таджикистана. Фонд IV: 0514.
4. Архив Института языка и литературы им. Рудаки АН Таджикистана. Фонд IV: 1776–1777 гг.
5. Архив Литературного института АН РУз, инв. № 1556.

6. Кармышева Б.Х. Узбек-локайцы Южного Таджикистана. Труды Института истории, археологии и этнографии АН Тадж. ССР, вып. XXVI. – Сталинабад, 1954, вып.И. – ул. 14–26.

7. Миркамолова М. Место эпоса Гёроглы в фольклоре узбеков-лакайцев южных районов Таджикистана. Диссертацию на соискание ученой степени кандидата филологических наук. – Душанбе, 1971. – С. 13. (тадж).

8. Назаров Насриддин. Мухаммад Ибрагимбек Лакай. – Т., 2006. (узб).

9. Об изучении творчества узбекских эпических произведений в Таджикистане. // Журнал «Узбекский язык и литературы». 1964. № 5. (узб).

***

Салыкова В.В.

г. Элиста, Россия

БЫТОВЫЕ РЕАЛИИ В КАЛМЫЦКОМ ГЕРОИЧЕСКОМ ЭПОСЕ «ДЖАНГАР»

Аннотация. *Традиционная народная самобытность калмыцкого эпоса находит подтверждение в красочном описании предметов быта: дворцов, одежды, оружия, музыкальных инструментов, украшений и т.д. Подробное описание таких предметов дает возможность выяснить возможности традиционной бытовой лексики как способа хранения и трансляции культурных ценностей. На данном фольклорном материале можно проследить связь языка и культуры, когда язык выступает как выразитель особой национальной ментальности.*

Ключевые слова: *калмыцкий героический эпос «Джангар», быт, оружие богатырей, одежда, украшения, музыкальные инструменты*.

Калмыцкий народ обладает огромной сокровищницей устного народного творчества. Они бережно хранят и любят чистое и мудрое искусство своих эпических песен, сказок и легенд. Духовная культура калмыков нашла свое яркое проявление в устном народном творчестве. Самым ярким и самым любимым произведением калмыцкого народа, произведением, ставшим в его сознании священным, является героический эпос «Джангар».

В «Джангаре» нашли свое отражение национальная культура и быт калмыков, даётся описание оружия и одежды, национальной архитектуры и украшений.

В центре событий – идеальная, волшебная, цветущая страна Бумба, где правителем является великий Джангар во главе со своей славной военной дружиной из шести тысяч двенадцати богатырей. В то время одним из самых важных явлений в жизни народа было проведение пиров. Тема пира не случайно занимает особое место в калмыцком эпосе «Джангар». Это не просто увеселительный процесс, а народные собрания, советы, на которых принимались важные государственные решения, разрешались конфликты.

В 1901 г. Попов И.И. записал «Джангар» у донского джангарчи Абушинова Бадмы, рассказывает про пир Джангара следующее: «Джангар посылает к богачу Сонгурубу такую посуду, что ее пустую не могут передвинуть десять тысяч человек. Водку разносит князь Солонго в такой чаше, которую не могут поднять семьдесят человек, а он, Солонго, ловко берет её трёмя пальцами: большим, указательным и мизинцем, и обносит по ходу солнца, начиная с Джангара, всем богатырям, по семьдесят два раза приходится на человека» [Закруткин 1940].

При анализе пиров в эпосе «Джангар», несомненно, предметы быта занимают первостепенное место: это и дворцы, где происходят пиры, с их неповторимой архитектурой и убранством, предметы декора, пиршественная утварь (чаши, блюда и т.д.), музыкальные инструменты, которые являлись обязательным сопровождением пиршеств, сверкающее оружие богатырей, одежда и украшения. Все эти предметы материальной культуры калмыков, оживляя эпическую картину, наполняют ее цветом и звуками.

Неотъемлемой частью проведения пиров является пиршественная трапеза:

Эмиг гүүдин үсн,
Элвг арзин сүүр болад суудг гинә.

Не забывали богатыри и о калмыцком чае:

За мод түләд,
Зандн гидг цәәһән чанад.

Таким образом, пища, напитки являются одной из самых важных, древних компонентов материальной культуры калмыцкого народа, выполняющие определенные социальные и обрядовые функции, их образы отличаются своей устойчивостью и традиционностью.

Проведение пиров и других празднеств было просто немыслимо без использования музыкальных инструментов. Наши древние предки, очевидно уже были людьми с богатой музыкальной культурой. В ойрат-калмыцкой культуре имеются такие музыкальные инструменты: хур – хуур (название смычкового инструмента); арфа – ятх, биив; музыкальный инструмент – дуң; труба, рожок, горн – бүрә; домбра (балалайка) – домбр; цуур, колокольчик – хоңх; барабан – кеңкрг, лимба – лимб и др. Многие из них присутствуют в эпическом контексте, выполняют сюжетные и эстетико-художественные функции.

Хуур – музыкальный инструмент. Его корпус имеет трапециевидную форму. Гриф украшен изображением головы лошади. Имеет две струны из конских волос. Смычок деревянный с подвешенным пучком из конских волос.

В эпосе «Джангар» на этом инструменте играет ханша Ага-Шавдал, супруга владыки Джангара:

Йирн негн чивчһстә
Ендр мөңгн хууран авад татхла,
Хулсн дунд өндглсн
Хуныын дун һарад,
Нур дунд өндглсн
Нуһсни дун һарад,
Арвн хойр айсар
Чашкурдад одв.

В эпосе «Джангар» игра на яхте сопровождается пением:

Тедү аңхн дунд
Эзн Җаңһрин хатн
Арвхкн зурһахта Шавдл
Найн хойр бернтә,
Нәәмн миңһн чивчһстә
Нәрхн шар алтн ятһ
Арвн цаһан хурһндан авб.
Дорк долан бернд
Дуутын олн шастр җиңнүләд авб.

Оружие и доспехи – неотъемлемые предметы воина, они являются его атрибутами, где бы он не находился. Поэтому оружие и всё снаряжение богатыря должно соответствовать его воинской удали, смелости, храбрости. Разнообразие защитных доспехов говорит само за себя. Например, в эпосе мы встречаем следующее описание мечей:

Тер үгин сүүлд
Маляһар цоклдҗ бәәнә.
Килһн шар үлдәр
Ораһаснь авн
Охр сүл күртлнь цокв чигн,
Үлдин ир дахн бүрлдәд бәәнә.

Оружие и доспехи поражают своими размерами, например закаленный, зеленый лук Догшон Маңна-хана величиною с косяк дверной:

– Эн догшн Маңна хаанд
Һар күрс! – гиҗ санад,
Цергтн захд бәәгсн цаглань
Арнзл Зеердәр
Авч идхин бәәдл һарһад дәврәд орв.
Арг Манзин Буурлар хурдлулҗ һарад,
Алтн җолаг хәрү эргүлн татад,
Алтн дуулхан хооран кеһәд зогсҗ өгв.
Хойр һарджҗ маңна
Хоорнднь Хоңһр цокад оркв.
Әәв балтнь чолу цоксн мет
Һал падрад, ирнь дерү дүңгә кү тусв.
Хан эс медгсн кевәр
Көндрл уга бәәв.
Әәв балтан ээмдҗ авад,
Мөңгн уулын ора темцәд зулв.
Ардаснь үүдн эңтә
Көк кивр саадгар хав.
Һолднь күрн тусв,
Киисн гисн бийинь
Арнзл авад һарад одв.
Уулын ора деер һарч,
Ухан-сегәһән алдад одв.
Көк чолу дерләд,
Хар цусар бөөлҗәд, харһцад кевтв.

Золоченый дрот богатыря Санала описывается так:

Эвтә Буурлын олң, татур чаңһаһад,
Алтлгсн бәәрин шар-цоохр армиг
Өргҗ авад дәврв.
Арг Манзин Буурлын
Альвнь дегд үлү болад,
Алтн бәәрин шар-цоохр арм
Хәврһднь хатхгдад тусарм.

Джангар, правитель страны, живет в золотом дворце, сооруженном у слияния шестидесяти шести пасмурных морей, на северном склоне Волшебного Алтая, воздвигнутом в центре всех земных царств. Сам Джангар во дворце восседает на троне, кроме него там сидят пятьюдесятью двумя вольными кругами шесть тысяч двенадцать правоверных богатырей-сподвижников, с любовью прикладывая к сердцу и голове белоснежный талисман славного Джангара [Кичиков 1997: 95–97].

Шарин зурһан миңһн
Арвн хойр урчуднь
Шагтан күрәд ээрлдәд,
Тал дундаһурнь татурдад,
Тавн ик шана һарһад,
Һарх талк бийинь
Һаҗг шиләр өңглгсн,
Орх талк бийинь
Усн шиләр өңглгсн,
Ар бийәрнь үвлзгсн улс
Әәрг, кимрәр һарх гиҗ

Алг буһин арсар өңглгсн,
Өмн бийәрнь үвлзгсн күмн
Өөкн, тосар һарх гиһәд
Өл буһин арсар өңглгсн,
Һазад дөрвн өнцгинь
Догшн болдар товчлгсн,
Дуута Җаңһрин арвн давхр,
Йисн өңг алтн Торлг бәәшң
Дөрвн талан
Дөчн йисн җилә хортн, дәәсиг
Дарн, талван дүңгәһәд бәәв.
Дугту дотран бәәхләрн,
Долвң сарин герлтә,
Дугтуһасн һархларн,
Долан нарни герлтә
Алтн бәәрин шар-цоохр тугиг
Өмн бийднь хатхгсн бәәдг.
Тер бөкнән эзлгсн
Эзн Җаңһрнь
Дөчн дөрвн көлтә
Дүңгһр сәәхн ширә деерән,
Дүүрң һарсн арвн тавни сар мет
Мандлҗ суудг болна.

Таким образом, дворец представляется как центр мироздания, в котором конструируется и воспроизводится эпический миропорядок. Материализация образа достигается описанием самого дворца, наполненного огромным количеством различных предметов.

Описанию женских образов на подобных пирах уделялось особое внимание. Так, на пиру со стороны захода солнца восседает красавица-жена Джангара Ага Шавдал:

Цуснас улан халхта,
Цаснас цаһан саңната,
Урн җин ишкгсн,
Олн хатд зөвчлҗ уйгсн
Цастын цаһан халвңгиг
Зүн цох деерән тальвн суудг болна.
Сол солван үсиг
Халхин герл дахулгсн,
Хар торһн шиврлгнь
Халхинь дахн һаңхад,
Торм темәни хорһсн чигә
Толь мөңгн сиикнь
Гүмб чикни ашкинь дүүҗләд,
Гүрә талнь герл һарад бәәдг болна.

Можно сделать вывод, что ювелирные изделия и украшения были не последней значимой вещью, так как их размеры были настолько преувеличены.

Одежда богатыря Хонгора описывается следующим образом:

Эрвң нертә киилг өмсв,
Эрднь хул бүшмүд өмсв,
Дөш цаһан биизән өмсв,
Үүниг цуһараһинь дарулхд
Далн туулн мөрн үнтә
Бүкр Луудң бүсән бүслв.

Зун нәәмн давхргта
Зулг бащмг-һосан өмсв.
Зууза деернь мелмлзәд,
Дөш мөңгн дуулхан өмсв.

Более скромное снаряжение богатыря состоит из драгоценного куланьего кафтана, т.е. кожаного панциря, надеваемого на рубаху, именуемую эрвц, блестяще-гладкого белого бииз (зипунной курточки-безрукавки) и кушака из штофного шелка луудц ценой в семьдесят пятилетних коней [Кичиков 1997: 112].

Богатыри Джангара имеют свое оружие и облачены в военные доспехи. Научились они владению оружием каждый по-своему. Некоторые из них пользуются любимыми видами оружия. Джангар своим копьем поднимает врага с его конем. Хонгор сражается с противником так, что меч приходит в негодность, рубится с ним пока лезвие меча притупится. Савар Тяжелорукий имеет восьмигранную секиру, Гюзян-Гюмбе - кинжал, Алтан-Чеджи и Хавтн-Энге – непревзойденные лучники.

Когда богатырь Санал отправлялся в дальний путь, соратники подарили ему свое оружие:

Бульңһрин Догшн Хар Санлдан
Күнд Һарта Саврнь босн,
Найн негн алд әәв балтан
Хәр һазрт кергтә зер-зев гиж өгв.
Дарунь Арслңгин Арг Улан Хоңһрнь
Далн негн алд билгин шар болд үлдән
Хәр һазрт кергтә болх зер-зев,
Барун таша деерән зүүж йов гиж
Санлдан босн өгв.
Дарунь баатр Гүзән Гүмбнь,
Бумбин орндан һатлгсн
Хар болд ханЖалан
Зүн бийдән хавчулж йов,
Хәр һазрт кергтә гиж келн
Санлдан босн өгв.
Һунн царин арсар һоллгсн,
Дөнн царин арсар девллж гүргсн,
Хорта моһан зо дуралһсн,
Махн болдар альхлгсн,
Төмр болдар товчлгсн,
Залу зандар ишлгсн,
Зала торһар салдрһлгсн
Әәрстин хар елдңгиг
Барун һарин альхнд
Шүүсн һартлнь бәрәд босв,
Хашр мөңгн үүдн тал
Миимин улан һосар
Булц-булц ишкәд һарв.

Санал искусно владел многими видами оружия. Таким был и Хонгор. Когда сломается копье, притупится меч, придет в негодность секира, он вырывает пятнадцатилетнее сандаловое дерево с корнем и им сражается с противниками.

Таким образом, можно сделать вывод, что в эпических пирах устанавливается, закрепляется и поддерживается героический миропорядок со своей социальной структурой и иерархией. Идеальный эпический социум именно на таких пиршествах обретает материальные и вещественные формы.

Литература

1. Басангова Т.Г. Формула женской красоты в калмыцком фольклоре // Живопись как знак культуры (о творческом наследии народного художника России Гарри Рокчинского). – Элиста: Джангар, 2004 (Сер. «Калмыцкая интеллигенция»).
2. Биткеев Н.Ц. Сравнения и метафоры в «Джангаре» Ээлян Овла и его последователей: к проблеме эпической традиции // Вестник КНИИЯЛИ, № 14. Серия Джангароведение. Вопросы происхождения и поэтики «Джангара». – Элиста, 1976.
3. Биткеев Н.Ц. Эпос «Джангар». – Элиста, 2006.
4. Җаңһр. Хальмг баатрлг эпос. – Элст: Хальмг дегтр һарһач, 1990.
5. Закруткин В.А. К истории изучения «Джангара» // Калмыцкий эпос «Джангар». – Ростов-на-Дону: Росиздат, 1940. – С. 6–88
6. Кичиков А.Ш. Джангар (Малодербетская версия) / сводн. текст, пер., вступит. ст. А.Ш. Кичикова. – Элиста: Изд-во КалмГУ, 1999.
7. Кичиков А.Ш. Героический эпос «Джангар». Сравнительно-типологическое исследование памятника. – М.: Восточная литература, 1997.
8. Манджикова Б.Б. Лексика «Джангара» (на материале лексем, связанных с наименованием одежды, оружия, предметов быта, жилища) // «Джангар» и проблемы эпического творчества: тез. докл. и сообщ. междунар. конф. – Элиста: Калм. кн. изд-во, 1990.
9. Пахутов А.Е. Отражение материальной культуры калмыков в эпосе «Джангар» (на примере пищи и жилища) // Джангар» и проблемы эпического творчества тюрко-монгольских народов: материалы всесоюз. конф. – М.: Художественная литература, 1980.
10. Пюрбеев Г.Ц. Эпос «Джангар»: культура и язык: этнолингвистические этюды. – Элиста: Калм. кн. изд-во, 1993.
11. Салыкова В.В. Лексико-стилистические особенности языка синьцзян-ойратской и калмыцкой версий эпоса «Джангар»: Автореф. дис. канд. филол. наук. – Элиста, 2007. – 33 с.

***

З.Сарангэрэл
г. Улан-Батор, г. Монголия

МОНГОЛЫН УРТЫН ДУУНЫ НЭГЭН ТӨРӨЛ ХЭЛБЭР БОЛОХ “ЦООРЫН ДУУ” -НЫ ОНЦЛОГ, БҮТЦИЙН АЖИГЛАЛТ

Агуулгын товч: В статье рассматривается история возникновения и развития монгольской протяжной песни "Цоор дуун", ее жанровые разновидности и характерные особенности. Основное внимание уделено истории возникновения. Песня “Цоор дуун” сохранилась в хошунах Авга и Авга главной провинции Шилийн Гол, Автономного района Внутренняя Монголия, Китайской Народной Республики. Однако происхождение этой песни, с одной стороны, связано с монгольской протяжной песней, а с другой - с древним монгольским музыкальным инструментом цуур, на котором играют дуновением, а также с монгольской застольной песенной формой хор (группа) и горловой песней хоомей. Таким образом, данный вид протяжной песни содержит множество исследовательских проблем.

Автор делает акцент на его особых жанрах - пении. Это связано с тем, что песня такой протяженности не может быть исполнена одним певцом, а при исполнении этой песни солистом несколько певцов за его спиной создают почти гудящий звук-"шахаа хоомей", который в определенном смысле создает фоновую мелодию. Форма исполнения песни "цоор дуун" уникальна: песня начинается с начала "зээ" (зээ татах), и остальные певцы присоединяются к фоновой мелодии, пока солист поет. Эти песни сопровождаются музыкальными инструментами, особенно морин хур, и имеют припевы ("турлиг").

Монгольская протяжная песня "Цоор дуун" характеризуется широким интонированием, изящной волнистой мелодической линией, ритмической

уравновешенностью, средним и высоким регистром. Всего обнаружено менее 20 песен этого особого типа монгольской протяжной песни, из которых 15 исполняются в настоящее время. Поэтому автор выдвигает свое предложение по сохранению и изучению песни "Цоор дуун".

The article deals with the history of origin and development of Mongolian long song "Tsoor duun", its genre varieties and characteristic features. The main attention is paid to the history of origin. The song "Tsoor duun" is preserved in Avga and Avga khoshuns of the main province of Shilin Gol, Inner Mongolia Autonomous Region, People's Republic of China. However, the origin of this song, on the one hand, is related to the Mongolian extended song, and on the other hand, to the ancient Mongolian musical instrument tsuur, which is played by blowing, as well as to the Mongolian table song form chor (group) and throat song hoomei. Thus, this type of extended song contains many research problems.

The author emphasizes on its special genres - singing. This is due to the fact that a song of such length cannot be performed by one singer, and when this song is performed by a soloist, several singers behind his back create an almost humming sound - "shahaa khomei", which in a certain sense creates a background melody. The form of performance of the song "tsoor duun" is unique: the song begins with the beginning of "zae" (zae tatah), and the other singers join in the background melody while the soloist sings. These songs are accompanied by musical instruments, especially morin khur, and have refrains ("turlig").

The Mongolian extended song Tsoor duun is characterized by broad intonation, a graceful undulating melodic line, rhythmic poise, and a medium to high register. In total, less than 20 songs of this type have been found. Therefore, the author puts forward his proposal for the preservation and rededication of the song "Tsoor Duun".

Түлхүүр үгс: Монгольская протяжная песня; жанры; регионализм; песни «Цоор дуун»; цуур-музыкальны инструмент; горловые песни-хөөмэй; переподавание протяжной песни “Цоор дуун”

Mongolian long song; genres; regionalism; "Tsoor duun" songs; tsuur-musical instrument; throat songs-khөmei; re-presentation of extended song "Tsoor duun"

Удиртгал

Цоорын дуу бол монгол уртын дууны нэгэн өвөрмөц төрөл бөгөөд өнөө хэр сайтар судлаагүй байна. Одоогоор зөвхөн БНХАУ-ын ӨМӨЗО-ны Авга, Авга хошуунд хадгалан уламжилж иржээ. ӨМӨЗО-ны Шилийн гол аймгийн Авга хошууны зургаан сум ба урианхай монголчуудын хамтын оюуны охь болсон уртын дууны дуулахуйн хэлбэр нь хоолойн давхар өнгө бүхий ая зохиролын ухааныг буй болгосон нийлэг хэлбэрт урлаг юм. 1930 онд Өвөрмонголын дуучин Дамдин энэхүү дууг анх дуу бичлэгт шингэн үлдсэнийг 1988 онд Япон улсаас ӨМӨЗО-нд илрүүлсэн бол 1990-ээд оноос хойш Ишгомбо, Баянцагаан, нэрт уртын дуучин Лхажав, Загдсүрэн багш нарын дуулсан хувилбар гэх мэтээр цааш үргэлжилж байна. Өдгөө 15 орчим үлдсэн цоорын дууны судалгаа ч дадайцтай биш байгаа тул судалгааны тоймыг товч дурдвал, н*ом хэвлэлийн хувьд*, ӨМӨЗО-ны судлаач С.Баянжаргал энэ чиглэлээр хэд хэдэн бүтэлэ хэвлүүлсэн нь өдгөө сууръ шинжтэй хэрэглэгдэж байна. Тухайлбал, “Уртын дуу, цоор дуу, хөөмэй” (2009), С.Баянжаргал “Цоорын дуу болон хоолойн цоор” (2006), Б.Мэргэжих, З.Доржраа нарын хамт бичсэн “Монгол дуу хөгжмийн судлалын түүвэр” (2007) зэргийг дурдаж болно. ӨМӨЗО-ны зүүн тал буюу цоор дууны тархалт бүхий нутгаар Дорж, Улаангэрэл нарын “Тэнгэр газрын хүн аялгуу” (2011) ном нэлээд гүнзгий судалгаа болсон юм. Монгол Улсад цоорын дууны судалгаа эхлэл төдий байгаа ч Бай Чин Хуа “Цуурын дуу ба хоолойн цуурын (хөөмэй) өв уламжлал, сургалтын асуудал” (СУИС, 2009), Б.Гэлэграаш “Авга, авхнарын цоорын уртын дууны гарал үүсэл онцлог” (СУИС, 2012), Вэн Ли Э “Монгол хөөмэй, Шилийн голын цоор дууны харьцуулсан судалгаа” (СУИС, 2012), Б.Баяннамсрай “Цоорын уртын дууны уламжлал шинэчлэл” (МУИС, 2015), Б.Эрдэмт “Хоолойн цоорын оршихжйн хэлбэр ба Өвөрмонгол дахь хөөмэйн уламжлал” (СУИС, 2015), Э.Алдарт “Цоор дууны үүсэл гарвалын зарим асуудалд” (СУИС, 2018) зэрэг магистрын судалгааны бүтээлүүд гарчээ. Эдгээрээс Б.Баяннамсрай “Цоорын

уртын дууны уламжлал, шинэчлэл" сэдвээр Урлаг судлалын ухааны магистрын зэрэг горилж бичсэн бүтээл нь (Удирдагч багш Л.Хэрлэн. Уб., 2015) нэлээд нухацтай, судалгааны аргын хувьд шинэлэг болсон юм.

Өгүүлэл, эмхэтгэлийн хувьд, бидэнд олдож байгаагаар 30 орчим байгаа гэсэн тооцоо байна.

Нэг. Цоорын дууны тухай үндсэн ойлголт:

Цоор, цуур гэх үгийг утгын хувьд хэлшинжлэлийн үүднээс авч үзвэл юуны өмнө эрт цагтаа нэг үг байгаад o¯ ~ u¯ авианы сэлгэц болж аажимдаа утга ялгах болжээ. Бид, үгийн гарлыг хөөж үзвэл дараах браиимтууд гарч ирэв. О.Сүхбаатарын "Харь үгийн толь" (1997) номд **цоор, цуур** хэмээх үгний аль нь ч байхгүй гэдэг бол монгол үг гэж ойлгож болно. Харин Г.Д.Санжеев нарын "Этимологический словарь монгольских языков" (М., 2015) гурван боть бүтээлд ***цоо***- хэмээх язгуурыг čoγu [← *čoγa] *халх*. цоо, *бур*. соо, *калм*. цо.= цоо, нэвт хэмээн тайлбарласан бол түүнээс салбарласан цоол, цоолох, цоолго, цооног, цоол гэх үгсийг бүлэглэжээ[1]. Сонирхолтой нь, čoura буюу цуур-ыг *халх*. цуур, *бур*. суур čerig (халх. цэрэг, бур. сэрэг) хэмээн (цэрэг) цуух[2] гэдэгтэй дүйлгэн нэг утгад хамааруулж гарлыг санскрит хэлний [← *čawura ← скр. šūra]-тай холбон тайлбарлажээ. Энэ нь цуглах гэдэг үгийн цөм гэж үзсэн бололтой. Тиймээс čoura буюу цуур гэх үгийг čuurai (čuu[1]-rai)-тай адилтгасан нь ч *цуу яриа, цуурах* гэх утгатай ч ямар нэг талаар холбоотой буй за. Нөгөө талаар, уртааш ширхэгтэй зүйлийг *цуу татах, цуулах* гэдэг тул гуурс мэт хөндий мод, ургамал цуурах аюул их байдгаас цуур хөгжим хэмээн нэрлэсэн ч байж болно. Эндээс бид **цоор** гэдэг нь дундуураа хөндий зүйл, **цуур** гэдэг нь цуглах, цуурайлах гэх мэт давхар утгатай гэдгийг мэдэж авч болно.

Цоор гэдэг үгийн утга ямартай ч хөндий зүйлтэй холбоотой бөгөөд монгол хэлнээ цорго, цооног гэх мэт олон үг ***цоо***- гэдэг язгуураас үүсэлтэй. Хүний хоолой буюу залгиур мөн хөндийлөг уртааш эрхтэн бөгөөд түүнээс дуу аялгуу үүсгэх ухааныг монголчууд хөндий ургамалыг ажигласны үндсэнд буй болгожээ. Цуур хөгжим бол гуурс хэлбэрийн үлээх хөгжим, цоор бол өгүүлэх эрхтэний тусламжтайгаар хөг аялгуу үүсгэх урлагийн нэг хэлбэр болно. Гэхдээ бид монголчуудын язгуур урлагийн энэ хоёр төрлийн гарал үүслийг нэг гэдгийг үгүйсгэхгүй юм.

Цоорын үүслийн тухай өгүүлэхэд, зарим судлаачид бөө мөргөлтэй холбон урагшлуулах хүсэлтэй байхад, зарим нь Монголын их эзэнт гүрний үетэй холбон үзэж байна.

Цоорын дууны талаар түүхэн сурвалжид цөөнгүй баримт үлджээ. XIII зууны Монголын түүхийн чухал зохиол гэж үздэг "Арван буянт номын цагаан түүх"-д цоорч, чагурагч, чагурчи, мөн цоорын дуучны тухай тэмдэглэл үлдсэн бөгөөд түүнд улсын мужийн албан тушаалтын тухай "гурван гүүшри, гурван хонжин, дөрвөн тайш, зургаан чэрби, долоон зайсан, есөн өрлөг" гээд… "дайтун, он (ван), таюу, хиа, ятгач, дуртгагч, номын санг тархаагч, эдийн сан хадгалагч, дууч, манлайч, сүхч, туульч /+хариуч, засуул, тамгач, **цоорч**, галч, цуглуулагч, тараагч, тэтгүүлэгч, тэнсэч, нутагч, цахирч/, хуурч, дагаж хаалгач, найман шүүгч, дөрвөн гэтэгч хийгээд болой"[3] гэсэн байдаг. Мөн Өвлийн тэргүүн сарын шинийн гурванд Чингис хааны мялагаадын хурим хийж түүнд эзэн хааны сангийн албат нарын дотор "хоёр сөнч… хоёр цоорч" гэж дурдсан бий. Цоорч гэдгийг хааны ордны доторх ёслолын хэрэг эрхлэх тушаалтны нэг (Ш.Чоймаа) гэхээс гадна А.Мостэрт "цоорч" бол шүтээний бие даасан алба байсан гэж үзсэн тухай тайлбарт өгүүлжээ.

[1] Санжеев Г.Д., Орловская М.Н., Шевернина З.В. Этимологический словарь монгольских языков: в 3 т. / Институт востоковедения РАН. Гл. ред. Г.в 3 т. / Институт востоковедения РАН. Гл. ред. Г.Д. Санжеев, ред. Л.Р. Концевич, В.И. Рассадин, Я.Д.Леман. М.: ИВ РАН, 2015. Том I. стр. 147-148

[2] Цэрэг цуух гэдгийн цуухыг манж хэлний ◊ čooχa цэрэг гэдэг үгтэй холбон үзжээ.

[3] Арван буянт номын цагаан түүх. Түүхэн сурвалж бичгийн цуврал. Монгол бичгээр хөрвүүлж, бусад эхтэй харгуулан тайлбар хийсэн Ш.Чоймаа, Р.Төрдалай. Эрхлэн хэвлүүлсэн А.Цанжид. Уб., 2006. 29 дэх тал

Бидний үзэхээр, цоорын хөгжим, хөгжимдөх урлаг эртний байж болох ч хоолойгоор цоордохыг бөөгийн дуудлага цоорын маягтай, бөө мөргөлийн үед байсан гэх нь баримт нотолгоо хангалттай биш дүгнэлт юм. Ямартай ч хүн өөрийн хоолойгоо ашиглан өвөрмөц дуу чимээ гаргах нь ямар нэг зүйл, зэмсэг ашиглан ая аялгуу үүсгэхээс өмнө байх учиртай.

Цоорын дуу гэж юу болохыг судлаачид дараах байдлаар тодорхойлжээ. Судлаач Э.Мандалт "Цоорын дуу бол халх, ойрдын уртын дуунаас онцлог бүхий өвөрмөц нэгэн төрөл байх бөгөөд хэлний угийн хөдөлгөөнөөр дуун авиан урсгалыг үелзүүлж, эрүүний булчингийн хүчээр эгшгийн урт, богиныг нугалж, тагнайн хөндийн авиалгаар авиаг эрчимжүүлэх байдлаар дуулах чадварт сургадаг байна"[1] гэжээ. Судлаач С.Баянжаргал цоорын дууг хөөмэйтэй холбоотой гээд "хөөмэйгөөс санаа авч цоорын уртын дууны дуулахуй хэлбэр болж дуулагдаж иржээ"[2] гэсэн бол Монгол Улсын эрдэмтэн, хөгжим судлаач Ж.Энэбиш 1985 онд"Азийн хөгжмийн индэр" ОУ-ны наадам симпозиумд тавьсан илтгэлдээ "Хүний өгүүлэх эртний бүхий л үйл ажиллагаа, хөгжмийн зэмсэг хоёрын харилцан үйлчлэлээр дуу хөгжим хосолсон давхац эгшгийг нэгэн зэрэг үүсгэж байгаа модон цуураас *нэгдүгээрт*, хөөмэй, хулсан хуур, төмөр хуур, тууль хайлах урлаг, шахмал унзад хоорой арга барил үүсч тэдгээр нь хөгжлийнхээ явцад хөөмэйлэх урлаг, тууль хайлах урлаг, модон цуурын урлаг, хэл хуур мэт хөгжмийн бие даасан төрөл зүйл болж хөгжсөн байж болох юм"[3] гэсэн гаргалгааг хийжээ. Ийнхүү харилцан адилгүй санал байгаа хэдий ч нэг л зүйлд санал нэгдэж байгаа нь нэгэн зэрэг олон авиа буюу давхар авиаг үүсгэхэд оршиж байна. Өөрөөр хэлбэл, цуур, цоор, хөөмэй, туулийн аль нь ч давхар авиаг үүсгэх урлаг бөгөөд бидний судлан буй цоорын дуу бол эдгээртэй гарал үүслээрээ холбогдох нэг овог аймгийн гэх урлаг юм. Гэхдээ цоорын дуу нь бие даасан чанартай, уртын дууны хөгжлийн түүхэн үзэгдэл болсон дуулахуйн онцгой хэлбэр болно.

Цоорын дуу гэдэг нь нэг уртын дуучин өндөр дээд өнгөнд гоцлон цоорын уртын дууг дуулан нэгэн түрлэг өндөрлөхөд, 13 хүртэл эрэгтэй дуучин аргил бүдүүн хоолойгоор (багалзуурын харгиа мэт хөөмэйн элемент) хүнгэнэсэн суурь эгшгийг үл тасалдуулан үүсгэж гол дуучинд дэмжлэг үзүүлэн түрж дуулдаг монгол уртын дууны нэгэн өвөрмөц зүйл болж байна. Цоорын дуу нь олон хоолойн найрсал үүсгэх ба нийтдээ 3-4 зүйлийн бүрэлдэхүүн бүхий нийлэг чанартай урлаг.

Цоорын дуу нь хөгжлийн оргил үедээ язгууртан ихэсийн ордонд дуулагддаг байжээ. Тиймээс "Ард олны дундаас ордонд, ордноос ордонд" эгшиглэн түүхэн үүргээ биелүүлсээр иржээ. Тиймээс цоор дуунаас эртний монголчуудын төрт ёслолын зан үйл, эрхэмсэг байдал, дүр төрх, шүтлэг бишрэлийн далд шинж, сэтгэлгээний онцлог, соёл урлагийн өмнөх үеэс хадгалагдаж ирсэн баялаг өвийг харж болно.

Хоёр. Цоорын дууны бүтэц, эгшиглэгээ, дуулах арга хэлбэр

Цоорын дууг дуулахад юуны урд дуучин уртын дуунд нийтлэг зонхилох "Зэ – ээ" хэмээн чөлөөтэй жигдхэн айзмаар зээлэн төв эрхэмсэгээр эхлүүлдэг. Ийнхүү "Зэ-ээ"-г доод өнгөөс эхлэж дээш өгсүүлэн өргөж жигд айзамтай уртатган аялж тогтсон өндөр хэмжээндээ хүрнэ. Хөгөө тогтоосны дараа дуугаа эхэлнэ. Жишээлбэл: цоорын дууг "фа" хөгөөр дуулахаар бодвол дуучин урдаар "Зэ-ээ"-ээр фа хөгөө эхлээд аажмаар дуугаар дээш өгсүүлэн өргөж өндөржсөн хэмжээндээ хүрч даруй "фа" хөгөөс "ре", "до" гэх үндсэн аялгуунд шилжиж дуулна. Доод өнгөнөөс аажмаар дээшээ өргөж өөрийн гэсэн хөг аяа тогтоосны дараа цоорын дууны бадаг эхэлсэн нь дараа цоорчин нь аажимхэн дагаж "а" авианы өнгөөр хавсран цоордоно. Энэ нь цоор дууны эхлэлийн онцлог хэлбэр мөн. "Зээ"-лэж эхлэх нь үнэндээ цоорын дууг дуулж эхлэхэд хөг аяа тогтоох баримжаа нөхцөл болдог боловч түүний төв эрхэмсэг сүр жавхаатай түвшинг илтгэж хүмүүсийн анхаарлыг татах нэг хэлбэр билээ.

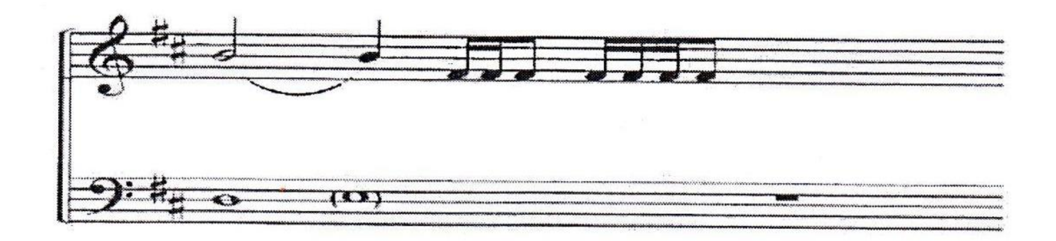
Жишээлбэл: "Тунгалаг гэгээн " цоорын дууны эхлэлд:

---

[1] Мандалт Э (ӨМБИС). Уртын дууны хувилбар ба уламжлалт сургалтын тухай зарим асуудалд. МУБИС-ын Эрдэм шинжилгээний бичиг. 2017. Дугаар 18. 69 дэх тал

[2] Баянжаргал С. Цоорын дуу болон хоолойн цоор (хөөмэй). 2006. 5 дахь тал

[3] Энэбиш Ж. Монгол хөгжмийн их нүүдэл. УБ., 2017. 37 дахь тал

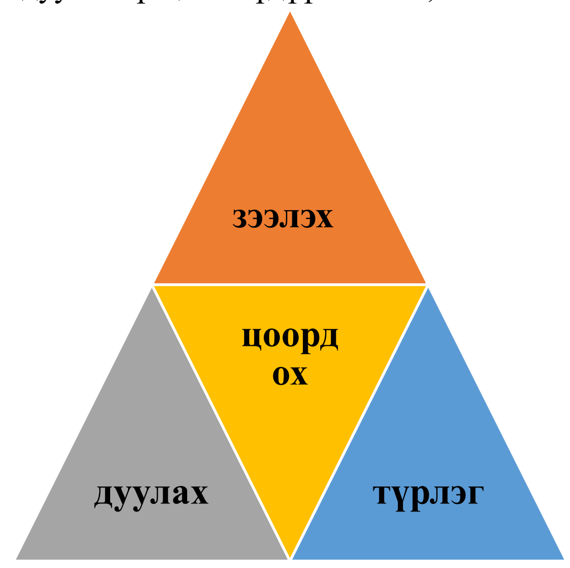


Цоордох хэсэг бол цоорын дууны дараагийн чухал хэсэг буюу суурь эгшиглэгээ юм. Цоорын дуунд цоордох хэсгийн хавсраа байхгүй бол цоорын дуу гэж нэрлэх учиргүй юм. Иймээс цоордох хэсэг нь уртын дууг улам баялагжуулан хөгжүүлж байгаа онцлог нэг хэлбэр болно. Цоорын дууг дуулахад нэгээс дээш цоорчид цоордож олон дуучид түрж дуулнаа. Энэ нь даруй цоорын дууны бусад уртын дуутай адилгүй байхын нэгэн онцлог бөгөөд мөн цоорын дууны хамгийн чухал бүрэлдэхүүн хэсэг болохын шинж мөн юм. Цоорч тохирч дуулагдаж байгаа дуу нь зохирлын ухааны онцлог шинжээс болж “Дууны” дээд, дунд, доод зэрэг аль ч хэсэгт цоортойгоо уян хатнаар зохицож хос эгшгийн давхар дуурслыг үүсгэж чаддаг. Энэ нь цоорын тогтонги үргэлжилсэн суурь ая болон цоорын дууны соль, ре, до-гийн нотонд зохирон дуулагдах, аяны хооронд жийрэглэгдэж байгаа зохирлын харьцааны үндсэн хэлбэр болно.

Цоорын дууны дээд, дунд, доод хөг нь соль, ре, до гэсэн үндсэн хөгтэй уялдан зохицож уртын дууны шуранхайлах зэрэг дээд өнгө, өгсөж, уруудах аль нэг өнгө ч зохиролын ухаанаар цоортойгоо зохицон нийцэж хос эгшгийн давхар дуурслыг үүсгэж байдаг. Цоорын дуунд дуучин ба цоорчин олон хүмүүсийн хамтын найрал дуу үүсгэж Цоорын дууны бадгийн төгсгөлд түрж өндөрлөхийг түрлэг гэнэ. Түрлэг нь уртын дууны гоцлон дуулаачийг амраах, энэ хооронд бусад олон дуучид түрлэг аялгууг төв эрхэмсгээр дуулж аялгуулан аялгуу эгшиглүүлэх урлагийн илтгэх нэг хэлбэр юм.

Цоорын дууны түрлэгийг дууны дунд түрлэг ба дууны төгсгөл түрлэг гэж хоёр ангилдаг. Хэрвээ гурван бадагтай цоорын дууг дуулахад нэгдүгээр бадгийн ард, төгсгөлд түрж байдаг. Ийнхүү дундах түрлэг гол дуучинд түр амсхийх чөлөө өгч байдаг. Түрлэг нь цоорын дууны ам сээр залгуулах урлагийн чухал төрөл юм. Дууны төгсгөл дэх түрлэг нь дууны өндөр нам, баргил, нарийн хоолойгоор хангинтал шуранхайлж, өргөж өндөрлөдөг. Энэ нь цоорын дууны бусад уртын дуутай адилгүй байдаг бас нэгэн чухал онцлог болно. Түрлэг нь удаан түрлэг, түргэн түрлэг гэж хоёр байдаг. Ийнхүү дууг зогсоцгүй залгуулж, уялдуулан нийцүүлж байгаа энэхүү үйлдэл нь дуу төрөхийн дашрамд дуучинд амсхийх зай өгч даруй хөгжмийн хавсралын урдаар дуучид дуулдагтай адил юм.

Цоорын дууны бүтцийг бүдүүвчилбэл,



Цоорын дууг дуулах дэг жаягийн хувьд, Цоорын дууны тухай Д.Самбуу бичихдээ: “Авга ба Авга нар хошуунд цоорын дууг дайлага, тахилга, ордны сүлд тахилга, хошууны том хэлбэрийн төрийн найр наадам дээр журам горимтой дуулдаг. Харин хөдөө гадна эгэл ардууд энгийн найр наадамд дуулдаггүй. Авга, Авга нар хошууны төр найрын дууны дэс дараалал бусад хошуутай адилгүй байдаг. Найрын эхлэлд бичгийн хүн тусгай зохиосон билиг үгийг хошуу хамтаар зөвшөөрүүлэн, нэртэй ерөөлчдөд өгч цээжлүүлэх бөгөөд ерөөлч сөхрөн сууж билгийн үгээ өндөр дуугаар дэвшүүлнэ “тугай-түгэй”, төгсгөхөд нь цоорын дуу “Эртний цагаан буян” -аар эхэлж “Богд Чингис”дуугаар төгсгөдөг”[1] гэж бичсэн байдаг. Харин алдарт дуучин Лхаажав нь “Би 16 настай байхдаа вангийн ордны уран сайхны хамтлагт орсон. Тэгэхдээ цоорын уртын дууг дуулдаг дуучид ба цоорчид нь байнга төр ёсны найр наадамд журамтай дуулдаг байсан. Төрт ёсны төр журамтай дуулдаг төрийн дуу болно”[2] гэжээ. Тиймээс цоорын дууг төр ёсны найранд тусгай дэг журамтай дуулдаг байсан байна. Цоорын дууг дуучид ордонд буюу цацрын төв найрын суудалд орохдоо хөгжимчин түрүүлж ятгачин, шанзчин, дөрвөн чихт хуурчин ар араасаа жагсаж дараа нь лимбэчин ордог. Хамгийн сүүлд дуучин, цоорчин ордог. Дуучин дуулахдаа хоёр гараа өвдөг дээрээ тавьж сөхрөн суугаад төр шашны эрхэм дээд хүмүүст зориулаг цоорын дуугаа дуулна. Дуучид сэтгэлээсээ дуулж, дуулах явцдаа гараа хөдөлгөх буюу нааш, цааш харах, овор байдал огт гаргаж болдоггүй. Амаа ч их ангайлгаж болохгүй зэрэг нарийн журамтай. Ордны төрийн дуу бүрийг нэг бадаг дуулж барахад ван ноёдоос эхлээд суудалд суугчид цөмөөрөө сархадаа өргөж “Ая аа зохь, аяхнаа вадун зээ”, “Хамтаараа найрлан жаргаяˮ гэсэн үг гэж түрлэг татна.

Цоорын дууг илрэх хэв маяг (стиль)-ээр нь “Ингэн цоор”, “Хурган цоор”, “Хам цоор” гэж гурван төрөлд хуваадаг. “Ингэн цоор” гэдэг нь ингэний буйлааны дуугаралт шиг цээжний гүгээс гарах зөөлөн эгшиглэнтэй, шингэн, шулуун, уянга зөөлөн, өнгө хөг гардаг. Цоорын суурь гэдэг нь нарийн цээл өнгө хөгийг зааж байна.

“Хурган цоор”-ыг яруу цоор, уран цоор гэх нь бий. Илүү нарийн, торгомсог, сонсголонт аятай.

“Хам цоор” -ыг хамба цоор ч гэх ба ард түмэн унзад ламын уншлагын бүдүүн хоолойны өнгөтэй зүйрлэж хэлдэг. Амьсгалын нүсэр хүчийг үүсгэн хэлний угийг шахсанаар хөөмэйн хөндий болон цээжний хөндийгөөс үүссэн хахир хархираа эгшиг аялгуу гэж бүдүүвчилж болно.

Цоорын дууны гурван өнгө илрэл байдлыг үзүүлсэн зураг:

Тайлбар:

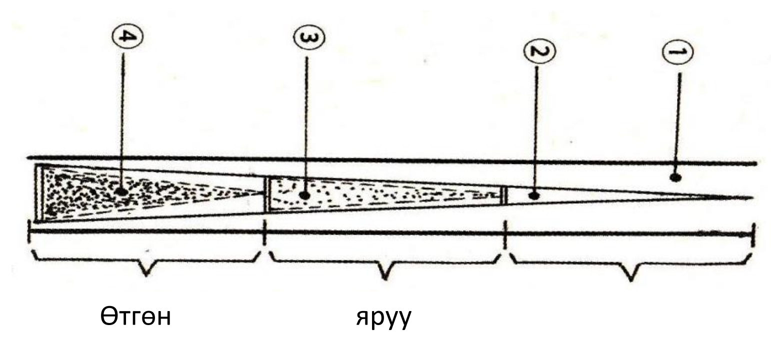
Хоолой төвөнх доторх хий амьсгалын багана

Хоолой шахах тагнайн шингэн эгшиг

Хоолой шахах аман хөндийгийн аман эгшиг

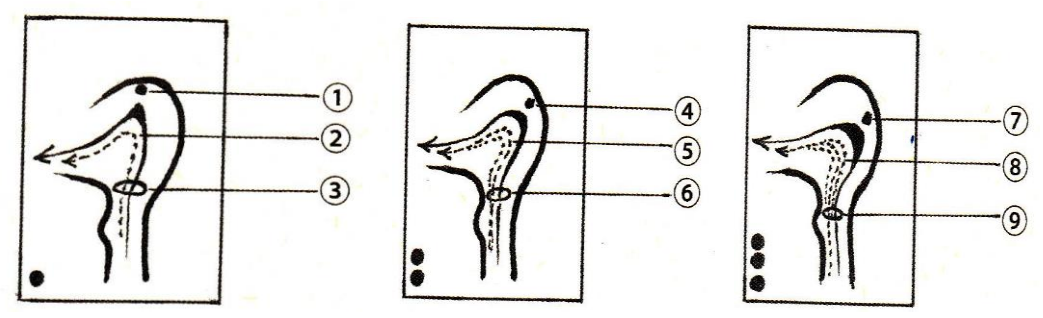
Хоолой шахахын хөөмийн өтгөн эгшиг

Цоорын “а,ай, э,о” үндсэн авиа үүсгэлийн хоолой хэрэглэлтийн байр байдлыг үзүүлсэн зураг.



[1] Д.Самбуу “Вангийн ордны уран сайхны хамтлагийн тухай”, “Хун галуу” сэтгүүл, Хөх хот, 1997, №22

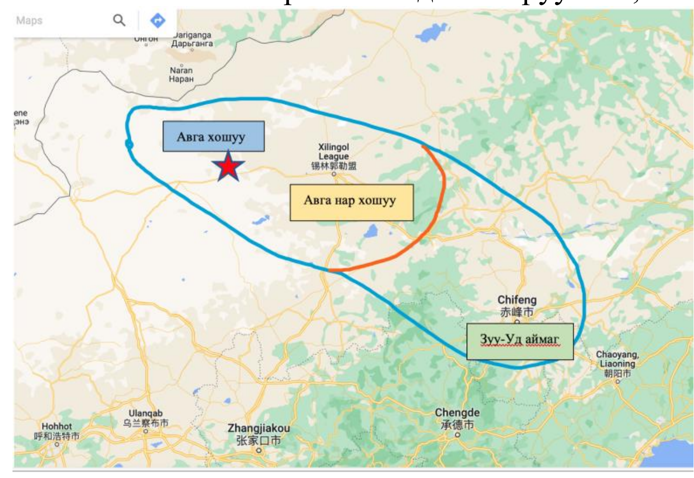
[2] Б.Баяннамсрай “Цоорын уртын дууны уламжлал, шинэчлэл”, УБ хот, 2015.



Гурав. Цоорын дууны тархалт ба гол төвийн тухай

Өдгөө цоорын дууны голомтыг БНХАУ- ӨМӨЗО-ны Шилийн гол, тухайлбал Авга, Авганар хошуугаар төвлөрч Зуу-Уд нутгаар тархсан байдалтай байна.

ӨМӨЗО-ны Шилийн гол аймагт тархсан байдлыг харуулбал,



Цоорын дууны тархалтын гол төв нь Авга, Авганар гэсэн хоёр хошуунд дуулагддаг. Авга, авга нарыг Эзэн Чингис хааны төрсөн дүү Бөх Билгүүдэйн харьяат, түүний уг удмынхан буюу Баясах бүргэд ноёны удмын ноёдын эзэмшил гэж үздэг. 1206 онд Чингис хаан өргөн уудам монгол нутгийнхаа зүүн хэсгийн нутгийг дөрвөн хүүдээ даатгахдаа Билгүүдэйн 1500 өрх (“Юань Ши”-д бичсэнээр 3000 өрх)-д хуваарилан өгснөөс улбаатай ажээ.

“Авга”, “Авганар” гэж ямар учир хоёр хуваагдаж байгаа, нэрийн учир юу болохыг товч өгүүлье. Бөх Билгүүдэйн арван долоо дахь үеийн төрсөн дүү Тэрнүүн хүдэн хоёр хүүтэй байжээ. Уган хүүг Ном тэмээт, бага хүүг Сэхүсүн гэнэ. Тэднийг албат иргэд нь Авга ах (Ном тэмээт), Авга нар (Сэхүсүн) гэж нэрлэж байснаас хошууны нэрүүд үүсчээ. Ах дүү хоёр 1582-1660 оны орчим халхын баруун гарын нутагт албатаа дагуулан нутаглаж байсан түүхтэй.

Умард Юань гүрэн мөхөж Манж Чин улс тогтсоны дараа Авга, Авга нар Чин улс, улмаар Шилийн гол аймагт харьяалагдаж Авга зүүн, баруун хоёр хошуу, Авга нар мөн Зүүн, Баруун хэмээн дөрвөн хошуунд хуваагджээ. Түүнээс хойш засаг захиргааны хуваарилалтаас хэдэнтээ салж нийлж байгаад одоо хоёулаа ӨМӨЗО-ны Шинийн гол аймгийн бүтцэд мөртөө Авга хошуу нь хошууны статусаар үлдэж, харин Авга нар нь Шилийн хотод харьяалагдаж байна.

Цоорын дууны хувьд Авга, Авганар бол цоорын дууны үндсэн голомтыг хадгалж байгаа нутаг бөгөөд цоорын дуу өргөн тархсан байжээ.

Цоорын дууны гол төв болсон Авга хошуу, дууны тархалтын талаар товч өгүүлье.

Авга хошуу бол одоо ӨМӨЗО-ны харьяа хошуу бөгөөд Шилийн гол аймгийн баруун, хойд хэсэгт оршдог. 1963 оны 10 сарын 23-ны өдөр Төрийн зөвлөлийн тогтоолоор Шилийн гол хотыг Авганар хошуу хэмээн тогтжээ. Цоорын дууны өлгий хэмээн алдаршсан Авга хошуу нь 27495 хавтгай дөрвөлжин км нутагтай, одоогийн Авга хошуу нь Бөх Билгүүдэйн 17 дугаар үеийн ач Баясах бүргэд ноёны хүү Тэрнүүнхүдэн, түүний хоёр хөвгүүн Ном тэмээт,

Сэхүсүн харьяат аймгаа салгах үед Тарнихүдэн өөрийн аймгаа “Авга” хэмээн нэрлэжээ. Өөрөөр хэлбэл, Чингис хааны дүү Билгүүдэй авга талын хүн учир чингэж нэрлэсэн гэдэг. Авга нар (одоогийн Шилийн гол хот) өнөөгийн БНХАУ-ын ӨМӨЗО-ны Шилийн гол аймгийн нутаг бөгөөд Авга хошуу гэдэг нь Шилийн гол аймгийн харьяат хошуу бөгөөд ӨМӨЗО-ны Шилийн гол аймгийн хойд-төв хэсэгт оршдог.

Авга хошууны сумд болон цоорын дууны тархалтын бүдүүвч зураглал

Цоорын дуу ерөнхийдөө сум, сууринд жигд тархсан болович Баянтуг, Жаргалант, Наранбулаг, Их гол суманд урианхайчууд төвлөрсөн маягтай амьдран суудаг бөгөөд цоорын дуу голлон тархсан юм.

Бидний эрэл хайгуулын нэгэн чиг цоорын дуу урианхайчуудтай холбоотой эсэх асуудал бөгөөд энэ нь уг дууны үүсэл гарал, тархалт, дэлгэрэлттэй шууд хамааралтай. Цоорын дуу урианхайчуудын оршин суудаг сумд буюу газар нутагт илүү тархсан учир шалтгаанд дараах баримт чухал мэдээлэл өгч байна. Судлаач Б.Баяннамсрай “Авга, Авганар хошууны урианхайчуудын тухай хуучин чигээр Палму гуайн туурвисан “Авга урианхай зургаан сумын тухай тэмдэглэл” гэх товхимолд Авга урианхайчууд Шилийн гол нутагт ирж суусан тухай ардын яриаг үндэслэвэл одоогоор 320 гаруй жилийн өмнө, нийтийн он тооллын 1688 онд Ойрад, Халхын хооронд болсон тулалдаанд Галданбошигтын дайны хөл үймээнд Танну урианхайн нутгаас нэг хэсэг айл дүрвэн гарч ирээд Авга, Авганар хошууны нутагт хүрч ирсэн” гээд “Ийнхүү Танну урианхайчууд Авга, Авганар хошуунд нүүдэллэсэн ирсний хойно 1691 онд Долоон нуурын чуулган болсны дараа жил буюу 1692 онд урианхай аймгийг дагуулж ирсэн гавьяатай гэж Танну урианхай Банди тайж, Эрдэнэ тайчин тэргүүтэн ноёдыг Энх-Амгалан хаанаас дэд зэргийн тайж өргөмжилж, Шилийн голын Авга, Авганар хошуунд нутаглахыг зөвшөөрсөн билээ”(Баяннамсрай Б.2015) гэжээ. Түүнчлэн урианхайчууд XIV-XV зууны үед өнөөгийн Хэнтий орчмоос Хөвсгөлийн зүгт нүүж тэндээсээ өнөөгийн ШУӨЗО-ны Или, Тарвагатай тийш, нэг хэсэг нь өмнөд говиор нүүдэллэж явсны ул мөр нь МУ-ын Говь-Алтай аймгийн урианхайчууд байгааг дахин судлууштай.

2008 онд ӨМӨЗО-ноос цоорын дууг ЮНЕСКО-ын яаралтай хамгаалах СББӨ-ийн жагсаалтад бүртгүүлж, 2011 онд Урлагийн сургуульд заах тусгай анги нээжээ. Ингэснээр зөвхөн эрчүүд дуулдаг, цөөн тооны цоорын дуучидтай байсан бол өдгөө мартагдаж устах аюулаас багагүй гэтэлсэн байна.

ДҮГНЭЛТ

Цоорын дуу нь Монголын их авга Бэлгүүдэй ноёны хойчсын дунд дуулагдаж ирсэн дундад зууны Монгол угсаатны уртын дууны өвөрмөц төрөл юм.

Одоогоор Өвөр Монголын Авга, Авга нарын дунд дуулагддагаараа онцлог бөгөөд уртын дуунд байдаг төр ёсны хэв шинж, гэгээн хутаг хувилгаад, аав ээж, байгаль, нутаг усаа

магтан дуулах нь элбэг. Дуулах онцлог, дуурслын хувьд өргөн далайцтай, хоёр ба гурав, түүнээс олон хүн хамсран дуулдаг бөгөөд дээр дуу үүсгэх аргын хувьд болон авиа үүсгэх өгүүлэх эрхтэний ханаа дуугаргаж хүний хоолойн хөг нийцлийг үүсгэх, уруудах олон давхцалуудыг цоорын дуунаас шинжиж болно.

Цоорын дуунд нүүдэлчдийн ахуй амьдрал, төр, нийгмийн бүхий л тогтолцоо, гүн ухаан, зан үйл, цээр ёс, тэрчлэн дайн тулааны нөхцөлд ч монгол хүн бүрийн эрхэмлэн санаж, сахиж явах ёс журмуудыг тод илэрхийлдэг тул Монгол угсаатны хэмжээнд түгээн дэлгэрүүлэх шаардлагатай ховор өвүүдийн нэг гэж дүгнэж байна.

Энэхүү зорилгын хүрээнд цоорын дууг эрдэмтэн судлаачдын анхааралд хүргэж, Монгол угсаатны уртын дууны судлалд хамааруулан олон эрдэмтэн судлаачид судлаж, өвлөн уламжлалын цар хүрээг тэлэхийг судлаачийн хувьд хүсч байна.

Ном зүй

Арван буянт номын цагаан түүх (2006). Түүхэн сурвалж бичгийн цуврал. Монгол бичгээр хөрвүүлж, бусад эхтэй харгуулан тайлбар хийсэн Ш.Чоймаа, Р.Төрдалай. Эрхлэн хэвлүүлсэн А.Цанжид. Уб.,

Баянжаргал С (2006). Цоорын дуу болон хоолойн цоор (хөөмэй).

Баянжаргал С.(2006). “Цоорын дуу болон хоолойн цоор”. Хонг Конг ном хэвлэлийн компани.

Баяннамсрай Б. (2015). Цоорын уртын дууны уламжлал, шинэчлэл. УБ хот.,

Дорж Д., Улаангэрэл Д. (2011) Тэнгэр газрын хүн аялгуу. -ӨМ.,

Мандалт Э. (2017). Уртын дууны хувилбар ба уламжлалт сургалтын тухай зарим асуудалд. МУБИС-ын Эрдэм шинжилгээний бичиг. Дугаар 18.

Мэргэжих Б., Доржраа З., Баянжаргал С (2010) “ Монгол дуу хөгжим судлалын түүвэр”. ӨМ-ын Тариалангийн Их сургууль.

Самбуу Д. (1997). Вангийн ордны уран сайхны хамтлагийн тухай, “Хун галуу” сэтгүүл, Хөх хот., №22

Санжеев Г.Д., Орловская М.Н., Шевернина З.В. (2015) Этимологический словарь монгольских языков: в 3 т. / Институт востоковедения РАН. Гл. ред. Г.в 3 т. / Институт востоковедения РАН. Гл. ред. Г.Д. Санжеев, ред. Л.Р. Концевич, В.И. Рассадин, Я.Д.Леман. М.: ИВ РАН, Том I.

Энэбиш Ж. Монгол хөгжмийн их нүүдэл.   УБ., 2017. 37 дахь тал

***

Халипаева И.А.

г. Махачкала, Россия

ДРЕВНИЕ РУДИМЕНТЫ И СОВРЕМЕННЫЕ МОТИВЫ В МИФОЛОГИИ КУМЫКОВ

Аннотация: *в настоящей статье рассматриваются древние рудименты кумыкской мифологии, свадебная терминология. Халалай (древнее обрядовое пение). Кумыкская мифология имеет специфические особенности, обусловленные общностью исторических судеб, этнической, этнографической и территориальной близостью кумыков с другими тюркоязычными народами. Сохранение у южных кумыков наиболее архаичных словесных памятников такие как свадебно-обрядовые объясняется тем, что народ был связан с древними тюрками. Здесь, в этом регионе Кавказа, с древних времен засвидетельствованы контакты и влияния между тюркоязычными, кавказоязычными и персоязычными племенами. Кумыкские архаические памятники не дают четкую мифологическую систему, большей частью трансформировавшихся в другие жанры: мифологические предания, легенды, свадебный обряд, былички и даже притчи.*

Ключевые слова: *кумыкская свадьба, Тенгри терек (дерево Тенгри), халалай, сюйдюм таякъ (веточка любви), обряд «къудалар», старинные обычаи.*

Дагестан – многонациональная и многоязычная республика, территория которой испокон веков была перекрестком многочисленных мировых культур и цивилизаций, то стремительно, то медленно сменяющих одна другую. Все, что, прожила и пережила Страна гор, осталось в уникальных памятниках народов, которые мы сегодня называем мифологией.

Мифологические процессы, которые происходили на территории Дагестана, уникальны еще и тем, что в них синтезировались практически все языческие и монотеистические представления, которые обрели не только региональную значимость, но и стали неотъемлемой частью мирового художественно-философского пласта народного творчества.

Одной из самых интересных и малоизученных в этом контексте является кумыкская мифология. Именно кумыки на Кавказе остались главными носителями культуры древних тюрков – гуннов и донесли многое из нее до наших дней в мифологических преданиях и религиозных культах. Именно это убеждение и подвигло меня посвятить свою статью осмыслению этой малоизученной, и потому весьма актуальной проблемы.

Это размышление о мифологических процессах с научной точки зрения, о культуре родного края, где собраны уникальные мифы и предания, которые до сих пор передавались из уст в уста, записанные нами в течение многолетних исканий.

Исследования архаичного пласта фольклора, как нам кажется, имеет очень важное значение по целому ряду причин: это и истоки художественного творчества древних народов в их исторической, социальной, психико-нравственной и этнической динамики.

Перед нами и космогонические, и демонологические мифы, и героические предания, и памятники исторического эпоса, обрядовый фольклор одним словом, неувядающее по сей день культурное наследие древних кумыков, не потерявший свою целостность и оригинальность этнос, проживающий на территории Евразии.

Устное народное творчество это чисто эстетическое удовольствие, но непременно расширяющее его представление о мире человека, о путях его духовной эволюции, в конце концов, напоминающее нам, жителям XXI столетия, откуда мы шли и куда мы пришли, что потеряли и что обрели.

Кумыкская мифология не только убеждает нас в своей достоверности, но и изумляет своей загадочностью, – как могло складываться в сознании и фантазии наших прапредков такое пленительное чудотворение? космогония – истоки и разветвления, мифологические представления кумыков, охотничьи легенды и предания, демонологические персонажи – сверхъестественные силы природы в сознании людей, культ предков, мусульманские легенды и предания, народные верования о могуществе богов, зверей, примет, вера и страх перед небесами, снами, вере и неверии предсказаниям и многое, многое, что располагает неземной магией

Наши научные наблюдения и обобщения настояны не на каких-то зыбких (собственных и извлеченных из чужих трудов) догадках, а на документированных, выверенных, отстоявшихся приложениях текстов, собственных записях информации у конкретных, реальных лиц, правдивость которых неоспорима.

В духовном наследии кумыков, как и у других народов, важное место занимает свадебно-обрядовый фольклор, к изучению которой заметно усилился интерес в последние годы в современной фольклористике.

Вступление в брак с глубокой древности всеми народами считалось чрезвычайно важным событием в жизни не только отдельного человека, но и общества, в котором он жил, так как создание семьи было залогом продолжения рода. Поэтому данный акт обставлялся множеством обрядов и ритуалов, которые были направлены на обеспечение многочисленного потомства, достатка и согласия в семье, должны были предохранять от различных вредоносных сил и т.п. Многие из этих действий, имеющих очень древнее происхождение и

свидетельствующих о богатой традиционной культуре этноса, нашли свое отражение в свадебной обрядности кумыкского народа. Кроме того, кумыкская свадьба – это музыкально-эмоциональное зрелище, в котором получил отражение высокий уровень народного творчества. Большое разнообразие танцев, песен, игр и развлечений, пищи и напитков и т.п. на традиционной кумыкской свадьбе яркое тому свидетельство. О театрализованном характере свадебного ритуала напоминает и наличие большого числа действующих лиц – персонажей. Сваты, дружки жениха, подруги невесты, наставница невесты, ведущий свадьбы, обслуживающий персонал и другие участники были и являются необходимым элементом кумыкской свадьбы. Был в старину у нас такой обычай. Если приглянулась девушка и захотели засватать ее за сына, за брата открыто никто об этом не говорили. Отправляли родственника к ним с хурджуном, а внутри хурджуна свежеиспеченный хлеб в коруке (древняя кумыкская печь). Идет он к дому девушки, стучится и заходит. После приветствия он объясняет, что ему срочно надо куда-то идти не разрешите ли оставить у вас мой хурджун? Я долго не буду. Проходит некоторое время. Он приходит и забирает свой хурджун и не открывает пока не дойдет до дома своих родственников, которые его послали. А тем временем родители девушки, которые понимали зачем он пришел с хлебом, если согласны выдать дочь за его родственника должны были отломить хлеб, а если не согласны, то хлеб оставляли целым. И об этом никто ничего не знал.

С давних времен большое значение придавалось созданию семьи, продолжению рода. Не является исключением и отношение кумыков к проблемам семьи. Можно привести большое количество поэтического материала, который является общим для всех кумыков(южных и северных), дать характеристику всем свадебным персонажам: арачы (посредники), гелечилер (сваты), хан у северных кумыков и шах у южных кумыков, чауши (глашатаи, распорядители), джаллаты (палачи), домбаи (ряженые шуты у северных кумыков) и къарчи (у южных) они создавали на свадьбе веселье и юмор, гиёв нёгерлер (нукеры жениха), къуда къызлар (девушки, сопровождающие невесту), абай къатын (наставница невесты), чубулдурукъ (полог, уголок, отведенный невесте) и сюйдюм-таякъ (веточка любви) без чего не обходится ни одна кумыкская свадьба.

Свадебный обряд «Къудалар» передает специфику быта и праздника кумыков и отражает особенности свадебного веселья кумыкского народа в старину. Любой приказ къудалар должны были выполнить во чтобы-то ни стало. В южной Кумыкии больше чем где-либо сохранились мифологические мотивы, остатки древних рудиментов, старинные обычаи, национальные песни – айдувы, вай таллай, халалай и т.д. Вся прелесть и красота древних обычаев, старинной южнокумыкской свадьбы состоит в том, что она в памяти народной, она не забывается, не стирается, а с каждым днем возрастает интерес.

Интересен также обычай халалай у кумыков. Халалай не бывает долгим. В основном три куплета с припевами. Когда поют халалай? Халалай «поднимают» в трех случаях. Никогда не говорят споем халалай, а говорят поднимем «гьалалай гётерейик» по-кумыкски.

1. Халалай поют перед началом свадьбы, когда встречают музыкантов. Впереди идет запевала в сопровождении подпевающих и вместе музыкантами входят во двор.

2. Перед встречей невесты. Каждый раз поется с благопожеланиями хозяину дома, невесте, жениху, родным и близким.

3. Перед окончанием свадьбы. В каждом из случаев солистка меняется.

Удивительный аспект халалай. Все повторяют за солисткой. Она запевает и поднимает руки ладонями вверх, а когда припев завершают все хором руки поворачивают ладонями вниз. Так продолжается 3 или 4 куплета. Во время пения халалай обычно хозяева свадьбы кидают конфеты и рис (раньше пшеницу). В этом пении есть нечто синкретическое и в тоже время языческий, более того тенгрианский ритуал. Поднимая руки ладонями вверх – притягивание небесной силы, энергии неба-отца, а поворачивая вниз – передача этой энергии земле, матери-земле, дому, где происходит свадьба. «Кёкден алдым ерге бердим» с неба взяла земле отдала.

Участники халалая в основном взрослые женщины человек 5 – 6, к ним далее могут

соединиться невестки и девочки. Идут строем в виде треугольника. Халалай завершается танцем по краю двора, по кругу один за другим, где стоят родственники и хлопают. Далее идет вынос подноса «тепси». Тепси берут круглый, чтоб можно было держать на голове. Бывает поднос со сладостями, с рисом, пшеницей, а в середине подноса ставят птицу (петуха, курочку, индюка, гуся) кто что может. Во рту у этой птицы сигарета или какая-нибудь сладость. Правда, это позднее напластание.

На свадьбах южных кумыков играет зурна, гармоника, барабан, агъач-къомуз, чогур. Здесь можно добавить, что в Башлыкентской свадьбе раньше играли трио зурнистов и барабан, а когда они обедали или уставали, то вместо них играли на аккордионе и барабане. На агъач-къомузе играли вечером перед къудалар. Основной атрибут кумыкской свадьбы – сюйдюм таякъ (веточка любви). Украшают эту палочку разными цветами, но преобладает белый, цвет чистоты. Нарядно украшенную палочку сюйдюм таякъ передают в руки девушки или слегка дотрагиваются до ее плеча, что означает приглашение на танец, или же на песенное состязание. Первый раз сюйдюм таякъ выносится на свадьбу подружкой невесты, она передает эту веточку самому уважаемому человеку на свадьбе. Другая подружка выносит «татлы сув» сладкую воду невесты и раздает присутствующим. Хочется обратить внимание на то, как встречает свекровь свою невесту. Стелется дорогой ковер под ноги и преподносится мёд из рук свекрови. Невеста макает руку в медовую чашку и дотрагивается до косяка двери и там остаются прямые или пунктирные медовые линии. В древности обращали на это внимание. Если линии были прямые то означало, что будет преобладать мужское потомство (ян) и наоборот (инь).

Немаловажное значение имеет для невесты первое утро в доме жениха. Спускается она в сопровождении подружек и проходит в середину комнаты свекрови, где обычно бывал в старину центральный столб. Свекровь знакомит невесту с домом, родственниками и вручает ей кострюлю, веник и просит, чтоб невеста дала имена родственникам: брату жениха (амалым), сестре (гюльбажюв), а если сестра младше (эркекъыз), а также всем родственникам. Здесь уместно вспомнить о кумыках Турции. Была я в 17 селениях, где проживают кумык, наши соотечественники. В одном из селений т.е. Атакёйе была свидетелем древнего обычая, который у нас в городской среде уже забыли. Подали кушать, а все мы сидели на полу: невеста, правда,она с большим стажем и имела детей, ее муж, мужа отец и я. Как я поняла, она не разговаривает со свекром, общается через мужа или через детей, напротив свекра не сидит и рядом с мужем не сидит, как бы сбоку. В разговоре не произносит имя мужа, а говорит «бизинки» наш. В Махачкале мне знакомы несколько молодых семей с нашего района, которые не произносят имя мужа, а говорят «аявлум». Это уважение видят и дети, уважение к старшему поколению, уважение к своему мужу. В такой семье не будет ругани.

У южных кумыков и по сегодняшний день на свадьбах выносят дерево, называемое «Тенгири терек». Я это помню еще с детства на наших свадьбах. Дерево выносят девочки с материнской стороны жениха под пение «халалай» навстречу входящей во двор невесте. Все вокруг просят сорвать что-то с дерева, а дружки жениха не разрешают, говоря: «Балдан татли сувубуз бар, бал йимик оьзю бар, Тенгири терекни емишин тенг пайлагъыз гелгенлеге» (слаще мёда есть у нас вода и как мёд она сама, а плоды Тенгрианского дерева поровну разделите между гостями).

Друзья жениха за спиной говорят: «Тенгири терек тёрде болсун, емишлери оьрде болсун».

Возгласы все возрастают, чтобы невеста сорвала плод. И несмотря на запрет невеста поворачивается к ним лицом, а руку протягивает к дереву. Если она сорвет атрибут, принадлежащий мужчине, например, конёк, петушок, сладости в виде пистолета или сигареты (позднее время), то первым родится мальчик и наоборот. Это первое непослушание невесты, за что она получает имитированный удар папахой от жениха в «чубулдуруке», в уголке, огражденном занавеской, где она сидит на пуховых перинах. Невеста сидит на белых подушках, а сопровождающие девушки на разноцветных, в основном красных и бардовых. К этим цветам впервые прибегла наша праматерь Ева, когда сошла на землю. Она прикрыла себя

большими бардовыми и красными листьями, прикрепив их стебельками. Листья меняют цвет осенью и скорее всего эта была осень, когда сошли Адам и Ева на землю. Возможно поэтому большинство свадеб бывает осенью, во время созревания осенних плодов.

Дербентские азербайджанцы, соседи южных кумыков до сих пор водят невесту в баню (хамам), накладывают хну на голову невесты, на пальцы и все в этот момент бывают завернуты до груди в красный материал (гатфэ). В последние годы на кумыкских свадьбах кроме лезгинки танцуют азербайджанские танцы и наоборот. А из старинных мелодий на южно-кумыкской свадьбе звучит «Мулейли».

Сцена «Тенгири терек» переносит нас в далекий мир Адама и Евы, в сад Эдема. И каждая кумычка, выходя замуж, повторяет нашу праматерь Еву, которая сорвала запретный плод и прогневала Адама и Тенгири.

Тюркские народы с древнейших времен почитали единого Верховного Бога, Бога Неба, солнца и огня – Всемогущего Тенгри. Сам обряд Тенгри в их представлениях весьма близок к земным, реальным героям: это победитель, хан, герой. При переходе от общиннородового строя к строю военной демократии и первым классовым государственным образованием из зооморфных они стали антропоморфными. Эту эволюцию очевидно претерпел образ Тенгри в кумыкском мифологическом творчестве. В некоторых кумыкских мифах бог Тенгри изображается в виде всадника по образу и подобию изображавших его кочевников. Бог-всадник засвидетельствован в религиозных представлениях народов ряда регионов: среднеазиатских, сибирских, где кочевые тюркские племена оставляли следы своей древней религии и культуры, в которой культ Тенгри занимал исключительное положение.

Многие из этих памятников, по-видимому, дошли до нас в разрушенном виде, как «осколки», возможно, некогда более развитых сюжетов, как рудименты былых сложных представлений и верований

В силу кардинальных изменений, происходящих в Дагестане в конце 19 века, усилилась урбанизация, проникновение капиталистических отношений, ориентация на европейский тип развития т.д., интенсифицировались процессы трансформации кумыкских свадебных обрядов. В последнее время идет активное переселение, миграция иноэтнического населения на кумыкскую равнину, где кумыки оказываются в этническом меньшинстве,и нарушается компактность их проживания. Это не лучшим образом сказывается на сохранении языков, этнических традиций, самобытности национального фольклора, как самих кумыков, так и переселенцев.

Сегодня под угрозой уникальное культурное наследие кумыков свадебно-обрядовый фольклор и время диктует необходимость ускоренного сбора фольклорно-этнографического материала

Литература

1. Аджиев А.М. Устное народное творчество кумыков. Махачкала, 2005
2. Алимова Б.М. Брак и свадебные обычаи в прошлом и настоящем. Махачкала, 1989 – 112 с.
3. Гаджиева С.Ш. Кумыки. – М.: Изд-во АН СССР, 1961. – 388 с.
4. Гаджиахмедов Н.Э. Кумыкско-русский словарь фразеологических единиц. Махачкала, 2014 – 256 с.
5. Халипаева И.А. Мифологическая проза кумыков. Исследования и тексты. Махачкала, 1994 – 212 с.
6. Халипаева И.А. Словарь ритуально-мифологический (на основе кумыкского фольклора), Махачкала, 2013 – 157 с.

***

Хурд Бямбаахуу Нанжид

г. Улан-Батор, Монголия

БАЯД ТУУЛИЙН АГУУЛГА, БЭЛГЭДЭЛ, ЗАН ҮЙЛ

Товч агуулга: *Энэхүү өгүүлэлд баядын туулийн агуулга, баяд тууль дахь шашны зарим ойголт гэсэн хоёр зүйлийн сэдвийг хөндөв. Учир нь баядуудын хожмын амьдралд хүрээ хийд нэгэн чухал соёлын төв болж, баатарлаг тууль ч мөн хүрээ хийдээс тал бүрт тархан, хүрээ хийдэд шавилан суусан лам нараас хүртэл сайн туульчид төрөн гарсан буй. Энэ нь ч нэг талаараа баяд туульд шашны үзэл ойлголтууд нэвтрэн орох шалтгаан болсон байж болох талтай.*

Баяд туулийн тухай. Эдүгээ баядад голлон хэлэгддэг хэдэн арван хувилбар бүхий 18 тууль ба 19-р зууны дундаас 20-р зууны дунд хүртэлх зуун жилд тэмдэглэгдсэн нэр бүхий гучин туульч мэдэгдээд байна. Дээрх нэр бүхий 30 туульчийг тууль сурсан хийгээд хайлж байсан нутаг ороны хувьд тоймлон гурав хувааж болохоор байна. Нэгдүгээрт: Цалгарын хүрээ / малчины 2 хошуу, Хоёрдугаарт: Дэжээлэнгийн хүрээ /хяргас зүүнговь 7 хошуу/, Нарийны голын / тэс 2 хошуу / баядуудын дунд тууль хайлж байсан туульчид гэж газарзүйн хувьд зааглан үзэх боломжтой юм. Мөн дээрх нэр бүхий 12 туулийг хэлэгдэж байсан нутаг орны хувьд хуваан үзвэл: Нарийн голын баядуудын Сэсрэн /Сарисан/, Ж. Авуудай, Жушлай, Ч. Харцага, Ч. Дүүдээ, О. Боролзой нарын туульчид “Бум-Эрдэнэ”, “Эрийн сайн Хөлөг эрдэнэ”, “Далайн шар бодон”, “Эр цахиур баатар”, Долоон дайсныг даран төрсөн Должин баатар” зэрэг тууль тэдгээрийн хувилбаруудыг хайлдаг байсан мэдээ сэлт байна.

Баядын туулиудаас хамгийн өргөн дэлгэр хэлэгддэг туулиудад “Бум-эрдэнэ”, “Хан харангуй”, “Эрийн сайн Хөлөг эрдэнэ”, “Далайн шар бодон” зэрэг туулиуд түгээмэл хэлэгдэж байсан бол “Эргэл Түргэл”, “Бүргэд хар”, “Хийгийн хүйтэн хөх төмөр зэв”, “Догшин Чинке” зэрэг туулиуд зөвхөн дэжээлэнгийн хүрээ орчмоор хэлэгдэж байжээ.

Мөн судлаачдын цуглуулсан баримт сэлтээс үзэхэд баядууд туулийг хадгалан дэлгэрүүлээд зогсохгүй бичиг номд тэмдэглэж, шинээр зохиож байжээ. “Хан харангуй”, “Даньхүрэл”, “Гэсэр мэргэн хаан”, “Бум-Эрдэнэ” зэрэг туулийг зарим туульчид бичмэл эхээс сурч байсан тухай мэдээ сэлт байгаа бөгөөд туульчдыг бичгээр сурсан, үе уламжлан сурсан, сонирхон сурсан хэмээн гурав ангилж болохоор байна.

Дээрх туульчдаас зарим нь икэлтэйгээр тууль хайлж байсан бол зарим туульчид икэлийн татлагуудыг татаж чадах тухай тэмдэглэн үлдээсэн боловч тууль хайлахдаа товшуур хөгжимийн хөг айзмаар аялгуулан хэлж байжээ. Тэгэхээр баядын туульчид голдуу товшуурыг хөг аялгуунд зохируулан туулиа хайлдаг гэж хэлж болохоор боловч цөөн хэдэн туульчид икэл хөгжимтэй хайлж байгаа нь угсаатны нэгэн онцлогийг илтгэж байна. Харин буриад, халимаг, шинжааны монголчуудын нэгэн адил хэн нэгэн туульч ямарваа нэгэн хөгжмийн зэмсэггүйгээр тууль хайлж байсан уламжлалын талаар тэмдэглэгдсэн зүйлс үгүй байна. Энэ тухай нэрт эрдэмтэн Б.Я. Владимирцов “Ойрадын баатарлаг туулийг баруун Монголд хэзээ ч энгүүн хүүрнэн ярьдаггүй, ямагт товшуур хөгжим юм уу хааяа нэг хууртай аялгуулан дууддаг ажээ [У. Загдсүрэн 1966: 48] гэж онцлон тэмдэглэсэнд баядын туульчид ч багтах юм.

Харин 1913 онд туульч М. Парчин, эрдэмтэн Б.Я. Владимирцовын хүсэлтээр Ховдыг чөлөөлсөн тухай тууль зохион хэлж байсан зэрэг нь билгүүн төгөлдөр туульчид зөвхөн хадгалан дамжуулах бус шинээр зохиож байсныг бэлхнээ илтгэх нэгэн баримт юм.

Зарим баяд тууль дахь шашны зарим үзэл ойлгол түүний агуулга бэлгэдэл:

1. Хурмаст тэнгэр. Парчины туулиудад **хурмаст** тэнгэр, гучин гурван хурмаст тэнгэр, хан хурмаст хэмээн олонтоо гарч байна (Даньхүрэл 2006: 203 – 204). Энэхүү хурмаст хэмээх үг нь угтаа эртний Иран хэлний **Ахурамазда** (Ahurômazdâo) хэмээх үгийн монголжсон дуудлага аж. **Ахурамазда** нь Иран домгоор бол, бүхний дээд бурхан **Зереванын** үеийн нэгэн бурхны хүү. Тэрбээр сайн сайхныг туурвигч, орчлонт ертөнц, оюун сэтгэлэг, үг хэл, аливаа үйлийг бүтээгч, газар, тэнгэрийн зууч гэнэ. Ахурамазда хэмээх үг эртний герект **Ормузд**, монгол хэлэнд **Хурмаст** хэмээн сунжирчээ. Монголчуудын тахилгын сударт, хурмаст,

хурмаст тэнгэр хэмээн тэмдэглэгдсэн нь цөөнгүй байна. Ахурамазда хэмээх Иран бурхны нэр XIII–XIV зууны үед монголд нэвтрэн хурмаст болсон бололтой.

Хаан хурмастын хөвүүн
Ариун үндэстэн
Тэнгэр язгууртай
Төмөр хэлтэй бид [Хүйтэн зориг ноён 2011: 251]

Монгол оронд бурхны шашин дэлгэрсэн үед энэтхэгийн Индра – хэмээх бурхны нэрийг монгол хэлэнд **Хурмаст** хэмээн дүйлгэн орчуулж авч хэрэглэсэн бололтой.

Буддын домгоор бол, ертөнцийн төвд Сүмбэр уул оршино. Түүний дөрвөн оргил тус бүрт найман тэнгэр, бүгд гучин хоёр тэнгэр байдаг. Үүний дээр Сүмбэр уулын оройд Индра буюу хурмаст тэнгэр суудаг.

2. Хурмастай нийлээд бүгд **гучин гурван тэнгэр** Сүмбэр уулын оройд оршино. Тэдгээрийн толгойлогч тэнгэр нь хурмаст хэмээнэ. Хурмаст нь догшин тэнгэр аж.

Гучин гурван тэнгэрийн тухай энэ домог монголд өргөн дэлгэрчээ. Тэгэхдээ харь гаралтай тэрхүү тэнгэрийн тухай домгийн ойлголт нь зарим тохиолдолд, урьдын бөөгийн тэнгэрүүдээс үүсэлтэй монгол туулийн баатруудтай эн зэрэгцэхүйц хэмжээнд туульд дүрслэгддэг болсон байна.

Энэ нь гайхах зүйл биш. Угаас монгол туулийн баатрууд нь бөөгийн тэнгэрүүдээс үүдэлтэй байсан нь харь гаралтай тэнгэрүүдийг хүлээн авах аятай хөрс суурь нь болж өгсөн нь дамжиггүй юм. Жишээ нь:

... Дээд гучин гурван тэнгэрийн орноос
Гурван үеийн татвартай төрсөн
Энх нартын орноос
Гурван үе зарлигтай төрсөн
Доод лусын хаадын орноос
Гурван үе сайн хөрөнгөтэй төрсөн
Бум-Эрдэнийн тухай [Бум-Эрдэнэ, 2006: 68 – 71] өгүүлж байна.
Мөн “Хан харангуй” хэмээх туульд:
.... Эрхэм хар
Заан шархалаа
Хөлөглөөд харьж ирээд
Хаан аавууддаа айлтгахад;
Гучин гурван тэнгэр аав нь
Хариу зарлиг болов... гэх буюу
... Хан харангуй
Тэнгэрийн цагаан
Оёдол даган хурдлуулаад
Гучин гурван тэнгэрийн үүдэн дээр ирэв [Хан Харангуй 2006: 511]
“Наран хөвөн хаан” туульд:

Гучин гурван тэнгэрийн тухай домгийн өөр хувилбарууд бас байна. Манай дэлхийгээс гурван үе дээр оршдог гучин гурван тэнгэрийн орон гэж байдаг. Түүнийг бас төгс баясгалант (Гандан)-ын орон ч гэдэг. Рид хувилгаан хүн тэр гучин гурван тэнгэрийн оронд заларч, бясалгал хийвээс, их буян хурдаг хэмээнэ. Бурхан багш дээрх гучин гурван тэнгэрийн оронд гарч, эхийнхээ ачийг хариулан бясалгал хийсэн тухай өгүүлдэг. Энэхүү гучин гурван тэнгэр хийгээд тэдгээрийн оршдог орны тухай ойлголт нь угтаа эртний бөөгийн мөргөлөөс, үүсэлтэй бөгөөд эл домог нь буддын шашинд орж, бурхны шашны шинж чанарыг олжээ.

Бас Хинду шашны домгоор, гучингурван охин тэнгэр байдаг. тэдгээрийн зарим нь агаар мандалд байдаг, зарим нь газрын бурхад гэнэ. Тэдгээр тэнгэрүүд нь асури болон бусад чөтгөр шулмастай тэмцэж байдаг гэнэ [Адамчик 2003: 307]. Гучин гурван тэнгэрийн тухай дээрх шашны домгуудаас улбаалаад, монголд гучин гурвын тоо бэлгэдлийн сайн утгатай болсон байна. Энэ нь мөн туулиудад тусчээ.

... **Гучин гурван тэнгэр аав нь**

Хариу зарлиг болов:
Хан харангуйг дардаг хүчтэй юм
Манай тэнгэрийн орон
Нартын орон, Лусын орон
Энэ гурван оронд огт байхгүй... [Хан харангуй 2006: 483] гэх буюу “Хан харангуй” туульд:
Хан харангуй
Харсан угаараа
Гучин гурван алд ишт
Гомт улаан жадаа барьж [Хан харангуй 2006: 38]

Бас “Эргэл Түргэл” туулийн баатрын гуур (гарын шуу)-д **гучин гурван луугийн** хүчин бүрдсэн [Эргэл Түргэл 2006: 577).

Энэтхэг-төвдийн гаралтай гучин гурвын тооны бэлгэдэл нь зөвхөн туульд төдийгүй монголчуудын оюун санааны амьдралд нэлээд гүнзгий нэвтрэн хэрэглэгдсэн байна.

Дээр өгүүлсэнээс үзэхүл, Монголчууд гучин гурвыг анхандаа тэнгэрийн тооны утгаар буюу энэтхэг-төвдийн уугуул агуулгаар нь хэрэглэж байсан нь яваандаа түүнийг **хангалттай, бүрэн, гүйцэд** гэсэн бэлгэдлийн утгаар хэрэглэдэг болсон нь туулиудад туссан байна.

Энэтхэг-төвд гаралтай, монголд нэвтрэн орж ирсэн тооны бэлгэдэл нь дээр дурдсан гучин гурвын тоогоор хязгаарлагдахгүй. Зөвхөн Парчины туулийн жишээнээс үзэхэд найм, арав, зуун найм гэх мэт тоонууд байна.

3. Наймын тооны бэлгэдлийн хуьд бурхны **найман тахил, С**үмбэр уулын дөрвөн оройд тус бүр **найман тэнгэр** оршдог, газар дэлхий, уул усанд **найман аймаг** лус оршдог. Ертөнц **найман тивтэй** гэх мэт бурхны шашны үзэл ойлголтоос үүдэлтэй наймын тоог эрхэмлэдэг ёс монгол туульд байна.

Эргэл түргэл туулийн баатар дайснаа дараад;
Өвчүү рүү нь гишгиж байгаад эрүү толгойг нь
Булга татаж аваад
Дээд найман аймаг,
Нийт **ерэн есөн тэнгэрт**
Зулаг өргөв ... [Эргэл түргэл 2006: 613].

Энэ таван мөр шүлэгт, бурхны шашны дээд найман аймгийг, монгол бөөгийн ерэн есөн тэнгэртэй зэрэгцүүлэн таьж дүрсэлжээ.

... Хад, харгай хоёр
Наян даваа даваад
Найман тивийн аманд
Ороод ирэхийн хирд
Хад, Харгай хоёрыг алж орхиод,
Ар их нутгийг нь
Хаан ахын нутагтай хамт
Нүүлгээд ирэхлээр
Байр чинь гүйцэж, сайн болно ... [Бум-Эрдэнэ 2006: 144].
... Бум-Эрдэнэ Харгайн
Өвчүү рүү гишгиж байгаад
Өргөтэй (эрүүтэй) толгойг нь
Булга татан **дээд найман аймагт**
Зулаг өргөвэй
Голт зүрхийг нь суга татаад
Доод далан долоон Лусын хаанд зулаг өргөв ...[Бум-Эрдэнэ 2006: 155].

4. Сүмбэр уул. Гадаад их далайн дунд Сүмбэр их уул байна. Сүмбэр уул нь ертөнцийн төв гэнэ. Самгарьд хэлний сүмэрү хэмээх үг монгол хэлэнд хазгай хэлэгдээд, Сүмэр, Сүмбэр болж. Сүмбэр уул нь хамгаас үзэсгэлэнт, цог жавхлант тул түүнийг жавхлант

уул ч хэмээнэ. Мөн сүмбэр уулыг тойрсон **зургаан далай** буй нь: Бурам далай, Тосон далай, Тарган далай, Сүүн далай, Усан далай, Архин далай болно [Ц. Дамдинсүрэн 1977: 351].

... **Сүмбэр уулын** орой дээр гарч,
Мөргөл эргэл хийж,
Зөв зарлиг соёрхолыг хүлээж хүртэнэ
Сүмбэр уулын баруун эгэм дээр
Алтан суваргыг эхэлж бариад,
Арван гурван индэр байгуулаад,
Арван гурван сан тавиад ... [Хан харангуй 2006: 533]

5. Дөрвөн тив. Сүмбэр уулыг тойроод дөрвөн их тив байна. Тэр дөрвөн их тивийн нэр нь: 1. Тал саран хэлбэртэй, дорнод үлэмж биет тив; 2. Дал мэт гурвалжин хэлбэртэй, өмнөд Замбу тив; 3.Төргөг хэлбэртэй, өрнөд үхэр эдлэгч тив; 4. Дөрвөлжин хэлбэртэй, хойт Муу дуут тив болно. Тэдгээр дөрвөн тивийн завсарт найман бага тив оршдог хэмээн буддын шашинд домоглодог. Сүмбэр уулыг тойрсон дөрвөн их тивд хүн амьтад оршино [Дамдинсүрэн 2017: 207].

Даньхүрэл хөх хөтөл хангайн
Орой дээр
Гарч ирээд...
... Дөчин дөрвөн үндэстэй
Дөрвөн мянган сурвалжтай
Аягын чинээ
Дүйвэр алаг нүдээрээ
Нартын **дөрвөн тивийг**
Найман хязгаарт нь
Гуч хоногийн нүүрт
Ажиглан харууслаад суухад [Дань хүрэл 2006: 315].

6. Арван зүг. Буддын үзлээр, зүүн, өмнөд, баруун, хойт үндсэн дөрвөн зүг дээр тэдгээрийн завсрын баруун өмнө, баруун хойт, зүүн өмнө, зүүн хойт, дөрвөн зүг; үүний дээр дээш (дээд), доош (доод) зүгийг нэмээд, бүгд арван зүг болдог аж. Энэхүү энэтхэг, төвдийн үүдэлтэй арван зүгийн тухай ойлголт нь монгол оронд нэвтрэн ирчээ. Монгол бөөгийн ойлголтоор, дөрвөн зүг, найман зовхис, бүгд арван хоёр зүг, чигийн эзэн тэнгэр байдаг гэдэг бол, буддын шашинд арван зүгийн бурхад байдаг хэмээдэг.

Монгол оронд бурхны шашныг дагалдан орж ирсэн арван зүгийн тухай ойлголт зарим монгол туульд туссан байнам.

Түүнчлэн арван зуу Шагжамуни тэргүүлээд
Сайн цагийн мянган бурхан
Арван зүгийн гурван цагийн
хамаг бурхан Бодисад ба лам
Эрдэм номйн сахиулсан
Баатар дагинасын зэргийн
Хуварга гүнтэн
Гурван аймаг савын
Эш зарлигийн дээд
номын бодь тэргүүтэн
Нандин сэндэн адистадтай
гайхамшигт олон шүтэж буй
түүний нь хэн хүмүүн
Халиасан төдийгөөр
Халуун кийтан тамын үүд
Хаагаад хайрладаг
Залбирсан төдийгөөр
Зовлон бүхэн нь устаад хайрладаг

Наминчилсан төдийгөөр
Нүгэл хилэнцийг арилгаад хайрладаг
Сүсэглээд дагуулбаас
Сансрын далайгаар тонилж хайрладаг
Бясалгаж дадваас бодийн хутагт
Хүргүүлж хайрладаг
Амьтан бүгдийн оройн чимэг болсон /Сүм хийдийн тухай/ [Бум-Эрдэнэ 2006: 55].
Арван зүгийн арван баатар
Хорин зүгийн хортон шуламс
Эс дарагдсан бие [Хан харангуй 2006: 410].

7. Дивангар. Бурханы нэр. Анххүний ертөнцөд мутартаа зул барьж заларч ирсэн бурхан Гаудам **(Gaudam)**-аас өмнөх үеийн хорин дөрвөн бурхны анхны бурхан нь **Дипамкара** (Dipamkara) нэртэй. Энэ бурхны нэр монгол хэлнээ сунжран, Дивангар болжээ. Тэр нь цагийн утганд шилжээд, маш эртний гэсэн утга санаатай **дивангарын үе**, **дивангарын галав** гэдэг.

... Эрт **Дивангар бурхны** сүүл цагт
Шигмуни (Шагжамуни) бурхны эхэн нэг сайхан цагт... [Хан харангуй 2016: 29]
Эрт урьд өнгөрсөн цагт
Дэвангар бурхны сүүл нэгэн сайн цагт (Хийгийн хүйтэн хөх төмөр зэв)

8. Одон зурхайнүзлэг Монголд туульд туссан байна. Энэ нь мэдээж монгол оронд одон зурхай нэвтэрсэн хожимхон үед хамаарна.

...Тун сайн ламдаа айлтгаж
Хан харангуй, Толь гоо
Улаадай мэргэн, Үүлэн Солонго
Энэ дөрвийн **зөв гэсэн сайн өдөр**
Урагт очих сайн цагийг үзэж хайрлагтун гэхэд
Тэр лам зуны **эхэн сарын**
Шинийн гурван гэж хэлэв ... [Хан Харангуй 2006: 485].
... Бум-Эрдэнэ, Түмэн солонго хоёрын
Учрал бүрдэж үйлс дэлгэрч
Үржил болох сар өдөр, сайн цагийг үзэж хайрла гэхэд
...Зуны дунд сарын
Шинийн гурван зөв гэсэн
Сайн өдөр зөөлөн гэсэн гариг [Бум-Эрдэнэ 2015: 126].

9. Шагжамуни. Хүний ертөнцөд залран ирэх ёстой сайн цагийн мянган бурхан байдаг гэнэ. Тэдгээр мянган бурхны эхнээс дөрөв дэх нь Шагжамуни (Sakymuni) бурхан хэмээнэ.

Иймд түүнийг бурхны шашин үүсэхэд заларч ирсэн эртний бурхан гэдэг.

... Арслан тавцангийн дээр
Түүнчлэн арван зуу **шагжамуни** тэргүүлээд
Сайн цагийн мянган бурхан
Арван зүгийн гурван цагийн
Хамаг бурхан бодисад ба лам
Эрдэм номын сахиулсан [Бум-Эрдэнэ 2006: 63].
Эрх домбо Шагж тив бурханы
Эхэн түрүү нэгэн сайн цагт (Хийгийн хүйтэн хөх төмөр зэв)

10. Майдар. Буддын домгоор, Сайн цагийн мянган бурхны хараахан залраагүй ирээдүйн бурхан нь Майдар. Тиймээс түүнийг ирэх цагийн бурхан гэх бөгөөд ирээдүйг **Майдарын үе,** ирэх галавыг **Майдарын** галав ч хэмээмүй.

… Тэдгээр хийдийг
Эргэлдэн хурж
Эрхим төрөлхтөн байгуулсан бөгөөд
Арван орны бодисаду адаслагсан сүм

Түүний оршугсан
Хүн магад утгаас үзвээс
Майдар бурхнаа
Хот мандал мөн [Бум-Эрдэнэ 2006: 56]

11. Найман лусын хаад – Энэтхэг, Төвдийн буддын утга зохиолд, найман их лусын хаад байдаг хэмээнэ. Тэр найман лус нь Таяа, Довжуу, Норжан, Дүнжон, Бадма, Жогво, Ригдан, Варуна юм.

Лус – гэдэг нь хүн толгойтой, могой биетэй, уул ус, газрын эзэн, хүн бусын амьтан. Газар усны эзэн лусын найман аймаг буй нь лус, хаан, албин, лам, мангас, шулам, ягчис болой [Сүхбаатар 1997: 125].

Туульд лусын хаад, лусын орон, газрын доорхи ертөнц, түүний эзэн нь лус, лусын хаан гэж гарч байна. Монгол бөөгийн ертөнц гурван давхар бөгөөд доод ертөнцөд элдэв муус, ад шуламс сууна гэдэг. Бурхны шашин дэлгэрэхэд түүний нөлөөгөөр, урьдын лусын орон нь баян тансаг, элбэг хангалуун орон мэт дүрслэгддэг болжээ. Тэгэхдээ, зарим туульд, хуучин бөөгийн ёсны муусын орон; бурхны шашны баян тансаг орон хоёрын дундуур холимог байдалтай гарна.

... Бум-эрдэнэ бол .... **доор далан долоон лусын орноос** гурван үе сайн хөрөнгөтэй төрсөн

Гарт нь гарьд барсын
Тэнхээ бүрдэж төрсөн [Бум-Эрдэнэ 2006: 67]
Гучингурван тэнгэр аав нь Эрхэм Хард хэлсэн нь:
... Хан харанхуйг дардаг хүчтэй юм
Манай **энэ тэнгэрийн орон**
Нартын орон, Лусын орон
Энэ гурван оронд байхгүй ... [Хан харанхуй 2006: 483]
Найман лусын хаан
Далан таван толгойтой
Дархан хар мангас тэргүүтэй
Арван бум цэргийг
Болзоотын бор улхан
Толгойг эргээд
Гарагтун гээд гарав аа
Наян шилдэг баатар ахлагчтай
Найман бум цэргийг
Цэцэгтэй найман шар талыг нь
Бөглөн гараарай гээд гарав аа [Даньхүрэл 2006: 257].

12. Галбарбасан. Юу санасан хүслийг хангагч, тэнгэрийн эрдэнийн мод. Тэнгэрийн модны үндэс нь алт, гол нь мөнгө, салаа нь биндэръяа, навч нь шил, мөчир нь хас, цэцэг нь сувд, үр нь шүрээс бүтсэн хэмээнэ. Арван эрдэмт мод ч гэх бөгөөд тэр нь: хүний хүслийг бүтээх, залбирахгүй бол бүтэхгүй, залбирваас бүтэх, цагтаа бүтэх, хүссэнийг гаргах, хариу горилохгүй, сэрүүцүүлэн чадагч амьтныг амарлилуулагч болой. Мөн Галбарбасан модны сүүдэрт суусан бүхний хүсэл аяндаа биелдэг, диваажингийн модны нэг гэнэ [Сүхбаатар 2014: 58].

Үүнийг магтан хэлж
Бичүүлсэн бичсэн хүчээр
Огторгуй мэт хамгийн түгээмэл
Наран саран мэт хамаг тодорхой
Одны чуулган мэт маш олон
Үүлний чөлөө мэт жавхлантай
Тогтоол солонго мэт үзэсгэлэнтэй
Сүмбэр уул мэт бат их цогтой
Сүн далай мэт гүн их ёроолтой

Газар дэлхий мэт хамгийг үүсгэж
Галбарваасан мэт салаа навч дэлгэрч
Эрэл хангагч маань эрдэнэ мэт
Хэрэглэх хүсэл биед нь хур мэт орж
Хэмжээлшгүй их жаргалангаар жаргах болтугай (Эргэл түргэл).

13. Там. Бурхны шашны үзлээр бол, муу үйлтнийг гэсгээдэг арван найман там байдаг. Үүнд найман халуун там, найман хүйтэн там, хэсэг бусаг там, ойр орчны там, бүгд арван найман там хэмээнэ (Чоймаа нар 1999: 72).

Энэхүү халуун, хүйтэн тамын тухай туульд өгүүлсэн байна.

Халуун, кийтэн (хүйтэн)тамын үүдийг хаагаад хайрладаг ...[Бум-Эрдэнэ. 2006: 64].
Халуун, хүйтэнтамын үүдийг хааж
Залбирсан төдийгөөр зовлон бүхнийг устгаж ... [Хан Харангуй 2006: 423].

Халуун, хүйтэн тамын тухай ойлголт бурхны шашин дэлгэрсэний дараа туульсад туссан нь мэдээж.

14. Галав. Сав шим ертөнцийн дөрвөн их галав, завсрын наян галав буй. Наян завсрын галавын хугацаанд сав, шим ертөнц эвдэрч, хоосорч, тогтож, оршиж байдаг. Бурхадыг ч бас энэ галавын үе цагаар тоолдог. Нэг галав хэмээгч нь эргэн тойрон дөчин газарт цогцолсон нэг дөрвөлжин хотод гүнжид (цэцэг)-ийн үрийг дүүргэж, гурван жилийн дотор нэг мөхлөг үр авч, энэ мэтээр гүнжидийн бүх үрийг авч дуусгасан хугацааг нэг галав хэмээмүй [Сүхбаатар 1997: 57].

Бууман бор галзан морины
...Хамрын нүхнээс
Таван өнгийн солонго татаад
Амнаас нь мянган **галавын**
Хар шуурга татаад (Бум-эрдэнэ), Түмэн галав, мянган галав, усан галав, халуун галав, хүйтэн галав, нарихан галав, мөнх галав гэсэн ойлголтууд байна.

15. Шавь – Хутагт хувилгаад, том лам нарын харьяат хүмүүс. Монголд анх ламын язгуур буй болсоны дараа л тэдний харъяат шавь нар буй болжээ. Барагцаалбал, XVI зуунаас хойш монголд сүүлийн удаад бурхны шашин дэлгэрч, хутагт хувилгаад олширч, тэднийг дагалдах шавь нар хэмээх бүлэг хүмүүс буй болжээ. Шавь нарыг дотор нь шар шавь, хар шавь хэмээн ялгана. Хүрээ, хийдэд сууж, лам нарт шавилж, бурхны номд суралцагсдыг ердийн үгэнд шар шавь хэмээжээ. Хар шавь нь том лам нарт ноёд, түшмэд голдуу өргөсөн хүмүүс, сайн дураараа шавь бологсод зэргээс бүрджээ. Хар шавь нар тухайн хутагт хувилгаадынхаа зоог шүүс, аж ахуйн бусад хэрэгцээт зүйлсийг нийлүүлнэ.

Хар бүрээгээ татаж
Хамаг олондоо
Дохио чимээ өгөв
Шар бүрээгээ татаж
Шавь олондоо
Дохио чимээгээ өгөв ... [Даньхүрэл 2006: 205].
Огторгуйн багш
Шавь нараасаа
Наян найман шавь гаргаж
Нарийн харын бух хар цулбуурыг авав [Даньхүрэл 2006: 205], тоогүй олон шавь нар цуглах гэж гарч байна.

Үүнийг магтан хэлж
Бичүүлсэн бичсэн хүчээр
Огторгуй мэт хамгийн түгээмэл
Наран саран мэт хамаг тодорхой
Одны чуулган мэт маш олон
Үүлний чөлөө мэт жавхлантай
Тогтоол солонго мэт үзэсгэлэнтэй

Сүмбэр уул мэт бат их цогтой
Сүн далай мэт гүн их ёроолтой
Газар дэлхий мэт хамгийг үүсгэж
Галбарваасан мэт салаа навч дэлгэрч
Эрэл хангагч маань эрдэнэ мэт
Хэрэглэх хүсэл биед нь хур мэт орж

Хэмжээлшгүй их жаргалангаар жаргах болтугай (Эргэл түргэл) гэх төгсгөлийн шүлгээр өндөрлөе. Монгол туульд нэвтрэн орсон буддын аястай үзэл, ойлголтуудыг судалсан эрдэмтэд өнгөц, түрхэц маягтай байна гэж тэмдэглэсэн байдаг. Учир нь туульд буддын шашны холбогдол бүхий элдэв зүйлс өгүүлэгдэх боловч баатрын үзэл санаа, үйл хэрэгт бодитой нөлөө үзүүлэхгүй байгаа нь үзэл санааны хувьд бус, зөвхөн өнгөцхөн байгаагийнх нь нэг илрэл болой.

Ном зүй

1. Адамчик. Новейший словарь иностранных слов и выражений. Ответственый за выпуск В.В. Адамчик. Минск, 2003 – 307 с.

2. Бум-Эрдэнэ. Алдарт туульч М. Парчины туульс. Эмхэтгэж хэвлэлд бэлтгэсэн Б. Катуу. Улаанбаатар. 2006. Бэмби сан – 619 х.

3. Бум-Эрдэнэ. Бум-Эрдэнэ туулийн хувилбарууд. Эмхэтгэж, хэвлэлд бэлтгэсэн Б. Катуу. УБ., 2015. Соёмбо принтинг – 584 х.

4. Дамдинсүрэн. Дамдинсүрэн Ц. Монголын уран зохиолын дээж зуун билиг оршивой (Монгол бичгээр). Улаанбаатар. 1979. УХГ – 599 х.

5. Дамдинсүрэн. Дамдинсүрэн Ц. Эрдэм шинжилгээний бүтээлийн чуулган. VIII боть Монгол утга зохиол судлал-I. УБ., 2017. Соёмбо принтинг – 207 т.

6. Даньхүрэл. Алдарт туульч М. Парчины туульс. Эмхэтгэж хэвлэлд бэлтгэсэн Б . Катуу. Улаанбаатар, 2006. Бэмби сан – 619 х.

7. Сүхбаатар. Сүхбаатар Осоржамын. Монгол хэлний харь үгийн толь. Улаанбаатар. 1997. Адмон – 234 т.

8. Сүхбаатар. Сүхбаатар Осоржамын. Монгол хэлний харь үгийн толь УБ., 2014. Адмон хэвлэлийн газар – 280 т.

9. Хан харангуй. Хан харангуй. Алдарт туульч М. Парчины туульс. Эмхэтгэж, хэвлэлд бэлтгэсэн Б.Катуу УБ., 2006. Бемби сан. – 619 т.

10. Хан харангуй. Хан харангуйн тууль. Удиртгал бичиж, үгсийн тайлбар хийн орчин цагийн монгол хэлээр хөрвүүлж хэвлэлд бэлдсэн Б. Түвшинтөгс. Улаанбаатар, 2016 – Санкт-Петербург, Соёмбо принтинг – 208 т.

11. Чоймаа нар. Чоймаа Ш., Тэрбиш Л., Бүрнээ Д., Чулуунбаатар Л. Буддын шашин, соёлын тайлбар толь. УБ., 1999 – 597 т.

12. Эргэл Түргэл. Алдарт туульч М. Парчины туульс. Эмхэтгэж, хэвлэлд бэлтгэсэн Б. Катуу. УБ., 2006. Бемби сан – 619 т.

Вангшуу
г. Ланьчжоу, Китай

«ХАН ЦЭНГЭЛ» ТУУЛЬ ДАХЬ МАНГАСЫН ДҮРИЙН ШИНЖЛЭЛ

[illegible]

[illegible] 《 [illegible] 》〔6〕 [illegible]

[illegible]

[illegible] 《 [illegible] 》〔5〕 [illegible]

[illegible]

[illegible] 《 [illegible] 》 [illegible]

[illegible] 》〔7〕 [illegible]

[illegible]

ᠮᠣᠩᠭᠣᠯ ᠤᠨ ... [illegible]

ᠪᠢᠴᠢᠭ ᠤᠨ ... ᠰᠤᠳᠤᠯᠤᠯ ... [illegible] ᠪᠣᠯᠤᠨ᠎ᠠ ::

《ᠰᠢᠷ᠎ᠠ ᠲᠣᠭᠵᠢ》 ... [illegible] 》[13] ... [illegible]

[illegible] 》[12] ... [illegible]

[illegible]

《ᠰᠢᠷ᠎ᠠ ᠲᠣᠭᠵᠢ》 ... [illegible]

[illegible] 》[14] ... [illegible]

[illegible]

[illegible] 》[15] [illegible]

[illegible] 》[16] [illegible]

[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
《[illegible]
[illegible]

[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible] 《[illegible]》 [illegible]
[illegible]
[illegible] 》[17] [illegible]
[illegible]
[illegible]

[illegible]
[illegible] 》[21] [illegible]
[illegible]
[illegible]
《[illegible]
[illegible] 》[20]
[illegible]
[illegible]
《[illegible]
[illegible] 》[19]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
《[illegible]

[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible] 》[18] [illegible]

[illegible] · [illegible] · [illegible] · [illegible] · [illegible]
[illegible] · [illegible]
[illegible] ::

[illegible] · [illegible] · [illegible] :: [illegible]
[illegible] · [illegible] · [illegible] ::

[illegible] :: [illegible] 》[22] [illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

《 [illegible]

· [illegible] :

[illegible] :: [illegible] · [illegible] :: [illegible]
《 [illegible] 》 [illegible]
[illegible] ::

[illegible] · [illegible] · [illegible]

[illegible] · [illegible] : 《 [illegible] 》 ([illegible]) · [illegible]
[4] [9] [14] [15] [16] [17] [18] [19] [20] [21] [22] [illegible] · [illegible] · [illegible] ·
[illegible] · P4 · P2 ::
[illegible] 《 [illegible] 》
[3] [8] [illegible] 2017 [illegible] 11 [illegible] 21 [illegible]
[illegible] · P2-3 · P10 · P11 · P18 ::
[illegible] 《 [illegible] 》
[2] [5] [6] [7] [illegible] 2017 [illegible] 12 [illegible] 31 [illegible]
[illegible] 《 [illegible] 》 [illegible] · P2 ::
[1] [illegible] 2017 [illegible] 10 [illegible] 13 [illegible]

[illegible]

[illegible] ::

[illegible] — [illegible] — [illegible] · [illegible] · [illegible] :: [illegible] — [illegible] — [illegible] :: [illegible]

[illegible] 2007 [illegible] · P756 · P788 · 819 · P815 · P810 · P811 · P811
· P814 · P798 · P786 · P796 · P806 ።
[10] 《[illegible]》· [illegible] · 1984 [illegible] · P90 ።
[11] [12] [illegible] : 《[illegible]》· [illegible]
[illegible] · 1998 [illegible] · P131 · P132 · P129 · P130 ።
[13] [illegible] : 《[illegible]》·
《[illegible]》[illegible] · 1997 [illegible] · 3 [illegible] ።

[illegible] 1001351125) ።
[illegible] 》 ([illegible]

1. [illegible]
[illegible]
730030) ።
2. [illegible] : 18709777505
3. [illegible]

Доржийн Зоригт
г. Ланьчжоу, Китай

САНГИЙН ШҮЛГИЙН ТӨРӨЛ АНГИЛАЛЫН АСУУДАЛ»

[illegible]

[illegible]

[illegible] ::
[illegible]
[illegible] ::
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible] :
[illegible] , [illegible]
[illegible] ::
[illegible] :: [illegible]
[illegible] [9] [illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible] :: [illegible] :
[illegible]
[illegible] , [illegible] « [illegible] » [illegible] :: [illegible]
[illegible]
[illegible]

[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible] :
[illegible] » , « [illegible] » [illegible]
[illegible] [11] [illegible] « [illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible] :: [illegible] :
[illegible]
[illegible]) [illegible] ::
[illegible] ([illegible]) [illegible] ([illegible]
[illegible] , [illegible] ::
[illegible] , [illegible]
[illegible] [10] [illegible] :: [illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible] [21] [illegible]

[illegible] [20] [illegible]

[illegible]

[illegible] [22] [illegible]

ᠭᠦᠷᠦᠨ ᠬᠣᠶᠠᠷ ᠤᠨ ᠬᠠᠷᠢᠯᠴᠠᠭ᠎ᠠ ᠶᠢᠨ ᠲᠡᠦᠬᠡ ᠶᠢᠨ ᠰᠤᠳᠤᠯᠭ᠎ᠠ · ᠲᠡᠦᠬᠡ ᠪᠢᠴᠢᠭ ᠦᠨ ᠰᠤᠳᠤᠯᠤᠯ ᠳᠤ ᠲᠤᠰᠠ ᠪᠣᠯᠬᠤ ᠶᠢᠨ ᠲᠤᠯᠠ ᠲᠡᠦᠬᠡ ᠶᠢᠨ ᠦᠨᠡᠨ ᠪᠠᠷᠢᠮᠲᠠ ᠳᠤ ᠰᠤᠳᠤᠯᠭ᠎ᠠ ᠬᠢᠬᠦ ᠨᠢ ᠴᠢᠬᠤᠯᠠ ᠲᠤᠰᠠ ᠲᠠᠢ · ᠲᠡᠦᠬᠡ ᠶᠢᠨ ᠰᠤᠳᠤᠯᠭ᠎ᠠ ᠶᠢᠨ ᠠᠷᠭ᠎ᠠ ᠪᠠᠷᠢᠯ ᠢ ᠰᠠᠶᠢᠵᠢᠷᠠᠭᠤᠯᠬᠤ ᠳᠤ ᠴᠢᠬᠤᠯᠠ ᠬᠡᠷᠡᠭᠲᠡᠢ ᠪᠠᠶᠢᠨ᠎ᠠ ::

ᠲᠠᠶᠢᠯᠪᠤᠷᠢ :

〔1〕ᠮᠣᠩᠭᠣᠯ ᠤᠨ ᠨᠢᠭᠤᠴᠠ ᠲᠣᠪᠴᠢᠶᠠᠨ ᠤ ᠰᠤᠳᠤᠯᠭ᠎ᠠ ᠶᠢᠨ ᠬᠡᠪᠯᠡᠯ · ᠬᠥᠬᠡᠬᠣᠲᠠ 《ᠮᠣᠩᠭᠣᠯ ᠤᠨ ᠨᠢᠭᠤᠴᠠ ᠲᠣᠪᠴᠢᠶᠠᠨ》 · ᠦᠨᠳᠦᠰᠦᠲᠡᠨ ᠦ ᠬᠡᠪᠯᠡᠯ ᠦᠨ ᠬᠣᠷᠢᠶ᠎ᠠ · 1990 ᠣᠨ ᠤ ᠬᠡᠪᠯᠡᠯ · 7 ᠳᠤᠭᠠᠷ ᠨᠢᠭᠤᠷ ::

〔2〕ᠮᠣᠩᠭᠣᠯ ᠤᠨ ᠨᠢᠭᠤᠴᠠ ᠲᠣᠪᠴᠢᠶᠠᠨ ᠤ ᠰᠤᠳᠤᠯᠭ᠎ᠠ ᠶᠢᠨ ᠬᠡᠪᠯᠡᠯ · ᠬᠥᠬᠡᠬᠣᠲᠠ 《ᠮᠣᠩᠭᠣᠯ ᠤᠨ ᠨᠢᠭᠤᠴᠠ ᠲᠣᠪᠴᠢᠶᠠᠨ》 · ᠦᠨᠳᠦᠰᠦᠲᠡᠨ ᠦ ᠬᠡᠪᠯᠡᠯ ᠦᠨ ᠬᠣᠷᠢᠶ᠎ᠠ · 1990 ᠣᠨ ᠤ ᠬᠡᠪᠯᠡᠯ · 11—12 ᠳᠤᠭᠠᠷ ᠨᠢᠭᠤᠷ ::

〔3〕〔ᠮᠣᠩᠭᠣᠯ〕ᠷ · ᠴᠣᠭᠲᠤ 《ᠮᠣᠩᠭᠣᠯ ᠤᠯᠤᠰ ᠤᠨ ᠲᠡᠦᠬᠡ ᠶᠢᠨ ᠲᠣᠭᠠᠴᠢᠨ ᠬᠡᠷᠡᠭ ᠦᠨ ᠪᠢᠴᠢᠭ》 · ᠦᠨᠳᠦᠰᠦᠲᠡᠨ ᠦ ᠬᠡᠪᠯᠡᠯ ᠦᠨ ᠬᠣᠷᠢᠶ᠎ᠠ · 1999 ᠣᠨ ᠤ ᠬᠡᠪᠯᠡᠯ · 7 ᠳᠤᠭᠠᠷ ᠨᠢᠭᠤᠷ ::

〔4〕《ᠮᠣᠩᠭᠣᠯ ᠤᠯᠤᠰ ᠤᠨ ᠲᠡᠦᠬᠡ ᠶᠢᠨ ᠪᠢᠴᠢᠭ》 · ᠮᠣᠩᠭᠣᠯ ᠤᠯᠤᠰ ᠤᠨ ᠲᠥᠪ ᠠᠷᠬᠢᠪ ᠤᠨ ᠬᠠᠳᠠᠭᠠᠯᠠᠮᠵᠢ ᠶᠢᠨ ᠪᠠᠭᠴᠠ ᠶᠢᠨ 389 ᠳᠤᠭᠠᠷ ᠬᠠᠪᠲᠠᠰᠤ ᠳᠤ ᠬᠠᠳᠠᠭᠠᠯᠠᠭᠳᠠᠵᠤ ᠪᠠᠶᠢᠨ᠎ᠠ ::

〔5〕〔ᠮᠣᠩᠭᠣᠯ〕ᠷ · ᠴᠣᠭᠲᠤ 《ᠮᠣᠩᠭᠣᠯ ᠤᠯᠤᠰ ᠤᠨ ᠲᠡᠦᠬᠡ ᠶᠢᠨ ᠲᠣᠭᠠᠴᠢᠨ ᠬᠡᠷᠡᠭ ᠦᠨ ᠪᠢᠴᠢᠭ》 · ᠦᠨᠳᠦᠰᠦᠲᠡᠨ ᠦ ᠬᠡᠪᠯᠡᠯ ᠦᠨ ᠬᠣᠷᠢᠶ᠎ᠠ · 1999 ᠣᠨ ᠤ ᠬᠡᠪᠯᠡᠯ ·

〔6〕《ᠮᠣᠩᠭᠣᠯ ᠤᠯᠤᠰ ᠤᠨ ᠲᠡᠦᠬᠡ ᠶᠢᠨ ᠲᠣᠭᠠᠴᠢᠨ ᠬᠡᠷᠡᠭ ᠦᠨ ᠪᠢᠴᠢᠭ》 · ᠮᠣᠩᠭᠣᠯ ᠤᠯᠤᠰ ᠤᠨ ᠲᠥᠪ ᠠᠷᠬᠢᠪ ᠤᠨ
738 ᠳᠤᠭᠠᠷ ᠬᠠᠪᠲᠠᠰᠤ ᠶᠢᠨ ᠮᠣᠩᠭᠣᠯ ᠬᠡᠷᠡᠭ ᠦᠨ ᠶᠠᠮᠤᠨ ᠤ ᠲᠥᠪ ᠠᠷᠬᠢᠪ ᠤᠨ ᠬᠠᠳᠠᠭᠠᠯᠠᠮᠵᠢ ᠶᠢᠨ
ᠪᠢᠴᠢᠭ ᠦᠨ ᠬᠠᠳᠠᠭᠠᠯᠠᠮᠵᠢ ᠶᠢᠨ ᠪᠠᠭᠴᠠ ᠶᠢᠨ ᠳᠡᠪᠲᠡᠷ ᠳᠦ ᠬᠠᠳᠠᠭᠠᠯᠠᠭᠳᠠᠵᠤ ᠪᠠᠶᠢ ::

〔7〕《ᠮᠣᠩᠭᠣᠯ ᠤᠯᠤᠰ ᠤᠨ ᠲᠡᠦᠬᠡ ᠶᠢᠨ ᠲᠣᠭᠠᠴᠢᠨ ᠬᠡᠷᠡᠭ ᠦᠨ ᠪᠢᠴᠢᠭ》 · ᠮᠣᠩᠭᠣᠯ ᠤᠯᠤᠰ ᠤᠨ ᠲᠥᠪ ᠠᠷᠬᠢᠪ ᠤᠨ
738 ᠳᠤᠭᠠᠷ ᠬᠠᠪᠲᠠᠰᠤ ᠶᠢᠨ ᠮᠣᠩᠭᠣᠯ ᠬᠡᠷᠡᠭ ᠦᠨ ᠶᠠᠮᠤᠨ ᠤ ᠲᠥᠪ ᠠᠷᠬᠢᠪ ᠤᠨ ᠬᠠᠳᠠᠭᠠᠯᠠᠮᠵᠢ ᠶᠢᠨ
ᠪᠢᠴᠢᠭ ᠦᠨ ᠬᠠᠳᠠᠭᠠᠯᠠᠮᠵᠢ ᠶᠢᠨ ᠪᠠᠭᠴᠠ ᠶᠢᠨ ᠳᠡᠪᠲᠡᠷ ᠳᠦ ᠬᠠᠳᠠᠭᠠᠯᠠᠭᠳᠠᠵᠤ ᠪᠠᠶᠢ ::

〔8〕《ᠶᠤᠸᠠᠨ ᠤ ᠨᠣᠮ ᠤᠨ ᠪᠢᠴᠢᠭ ᠦᠨ ᠲᠣᠪᠴᠢᠶᠠᠨ》 · ᠡᠨᠡ ᠨᠢ ᠮᠣᠩᠭᠣᠯ ᠤᠯᠤᠰ ᠤᠨ ᠲᠥᠪ ᠠᠷᠬᠢᠪ ᠤᠨ ᠮᠣᠩᠭᠣᠯ ᠬᠡᠷᠡᠭ ᠦᠨ ᠶᠠᠮᠤᠨ ᠤ ᠲᠥᠪ ᠠᠷᠬᠢᠪ ᠤᠨ ᠬᠠᠳᠠᠭᠠᠯᠠᠮᠵᠢ ᠶᠢᠨ ᠮᠣᠩᠭᠣᠯ ᠪᠢᠴᠢᠭ ᠦᠨ ᠬᠠᠳᠠᠭᠠᠯᠠᠮᠵᠢ ᠶᠢᠨ ᠪᠠᠭᠴᠠ ᠶᠢᠨ ᠳᠡᠪᠲᠡᠷ ᠦᠨ 707/10/ ᠳᠤᠭᠠᠷ ᠨᠢ ᠬᠠᠳᠠᠭᠠᠯᠠᠭᠳᠠᠵᠤ ᠪᠠᠶᠢ ::

〔9〕《ᠶᠤᠸᠠᠨ ᠤ ᠨᠣᠮ ᠤᠨ ᠪᠢᠴᠢᠭ ᠦᠨ ᠲᠣᠪᠴᠢᠶᠠᠨ》 · ᠡᠨᠡ ᠨᠢ ᠮᠣᠩᠭᠣᠯ ᠤᠯᠤᠰ ᠤᠨ ᠲᠥᠪ ᠠᠷᠬᠢᠪ ᠤᠨ ᠮᠣᠩᠭᠣᠯ ᠬᠡᠷᠡᠭ ᠦᠨ ᠶᠠᠮᠤᠨ ᠤ ᠲᠥᠪ ᠠᠷᠬᠢᠪ ᠤᠨ ᠬᠠᠳᠠᠭᠠᠯᠠᠮᠵᠢ ᠶᠢᠨ ᠮᠣᠩᠭᠣᠯ ᠪᠢᠴᠢᠭ ᠦᠨ ᠬᠠᠳᠠᠭᠠᠯᠠᠮᠵᠢ ᠶᠢᠨ ᠪᠠᠭᠴᠠ ᠶᠢᠨ ᠳᠡᠪᠲᠡᠷ ᠦᠨ 707/10/ ᠳᠤᠭᠠᠷ ᠨᠢ ᠬᠠᠳᠠᠭᠠᠯᠠᠭᠳᠠᠵᠤ ᠪᠠᠶᠢ ::

〔10〕《ᠶᠤᠸᠠᠨ ᠤ ᠨᠣᠮ ᠤᠨ ᠪᠢᠴᠢᠭ ᠦᠨ ᠲᠣᠪᠴᠢᠶᠠᠨ》 · ᠡᠨᠡ ᠨᠢ ᠮᠣᠩᠭᠣᠯ ᠤᠯᠤᠰ ᠤᠨ ᠲᠥᠪ ᠠᠷᠬᠢᠪ ᠤᠨ ᠮᠣᠩᠭᠣᠯ ᠬᠡᠷᠡᠭ ᠦᠨ ᠶᠠᠮᠤᠨ ᠤ ᠲᠥᠪ ᠠᠷᠬᠢᠪ ᠤᠨ ᠬᠠᠳᠠᠭᠠᠯᠠᠮᠵᠢ ᠶᠢᠨ ᠮᠣᠩᠭᠣᠯ ᠪᠢᠴᠢᠭ ᠦᠨ ᠬᠠᠳᠠᠭᠠᠯᠠᠮᠵᠢ ᠶᠢᠨ ᠪᠠᠭᠴᠠ ᠶᠢᠨ ᠳᠡᠪᠲᠡᠷ ᠦᠨ 707/10/ ᠳᠤᠭᠠᠷ ᠨᠢ ᠬᠠᠳᠠᠭᠠᠯᠠᠭᠳᠠᠵᠤ ᠪᠠᠶᠢ ::

〔11〕《ᠶᠠᠷᠯᠢᠭ ᠪᠢᠴᠢᠭ》 · ᠡᠨᠡ ᠨᠢ ᠮᠣᠩᠭᠣᠯ ᠤᠯᠤᠰ ᠤᠨ ᠲᠥᠪ ᠠᠷᠬᠢᠪ ᠤᠨ ᠮᠣᠩᠭᠣᠯ ᠬᠡᠷᠡᠭ ᠦᠨ ᠶᠠᠮᠤᠨ ᠤ ᠲᠥᠪ ᠠᠷᠬᠢᠪ ᠤᠨ ᠬᠠᠳᠠᠭᠠᠯᠠᠮᠵᠢ ᠶᠢᠨ ᠮᠣᠩᠭᠣᠯ ᠪᠢᠴᠢᠭ ᠦᠨ ᠬᠠᠳᠠᠭᠠᠯᠠᠮᠵᠢ ᠶᠢᠨ ᠪᠠᠭᠴᠠ ᠶᠢᠨ ᠳᠡᠪᠲᠡᠷ ᠦᠨ 27 ᠳᠤᠭᠠᠷ ᠨᠢ ᠬᠠᠳᠠᠭᠠᠯᠠᠭᠳᠠᠵᠤ ᠪᠠᠶᠢ ::

〔12〕《ᠶᠤᠸᠠᠨ ᠤ ᠨᠣᠮ ᠤᠨ ᠪᠢᠴᠢᠭ ᠦᠨ ᠲᠣᠪᠴᠢᠶᠠᠨ》 · ᠡᠨᠡ ᠨᠢ ᠮᠣᠩᠭᠣᠯ ᠤᠯᠤᠰ ᠤᠨ ᠲᠥᠪ ᠠᠷᠬᠢᠪ ᠤᠨ ᠮᠣᠩᠭᠣᠯ ᠬᠡᠷᠡᠭ ᠦᠨ ᠶᠠᠮᠤᠨ ᠤ ᠲᠥᠪ ᠠᠷᠬᠢᠪ ᠤᠨ ᠬᠠᠳᠠᠭᠠᠯᠠᠮᠵᠢ ᠶᠢᠨ ᠮᠣᠩᠭᠣᠯ ᠪᠢᠴᠢᠭ ᠦᠨ ᠬᠠᠳᠠᠭᠠᠯᠠᠮᠵᠢ ᠶᠢᠨ ᠪᠠᠭᠴᠠ ᠶᠢᠨ ᠳᠡᠪᠲᠡᠷ ᠦᠨ 707/10/ ᠳᠤᠭᠠᠷ ᠨᠢ ᠬᠠᠳᠠᠭᠠᠯᠠᠭᠳᠠᠵᠤ ᠪᠠᠶᠢ ::

〔13〕《ᠲᠡᠦᠬᠡ ᠪᠢᠴᠢᠭ ᠦᠨ ᠲᠡᠦᠬᠡ ᠶᠢᠨ ᠨᠣᠮ ᠤᠨ ᠲᠣᠪᠴᠢᠶᠠᠨ》 · ᠮᠣᠩᠭᠣᠯ ᠤᠯᠤᠰ ᠤᠨ ᠲᠥᠪ ᠠᠷᠬᠢᠪ ᠤᠨ ᠬᠠᠳᠠᠭᠠᠯᠠᠮᠵᠢ ᠶᠢᠨ ᠪᠠᠭᠴᠠ ᠶᠢᠨ 707/10/ ᠳᠤᠭᠠᠷ ᠨᠢ ᠬᠠᠳᠠᠭᠠᠯᠠᠭᠳᠠᠵᠤ ᠪᠠᠶᠢ ::

〔14〕〔ᠮᠣᠩᠭᠣᠯ〕ᠷ · ᠴᠣᠭᠲᠤ 《ᠮᠣᠩᠭᠣᠯ ᠤᠯᠤᠰ ᠤᠨ ᠲᠡᠦᠬᠡ ᠶᠢᠨ ᠲᠣᠭᠠᠴᠢᠨ ᠬᠡᠷᠡᠭ ᠦᠨ ᠪᠢᠴᠢᠭ》 · ᠮᠣᠩᠭᠣᠯ ᠤᠯᠤᠰ ᠤᠨ ᠲᠥᠪ ᠠᠷᠬᠢᠪ ᠤᠨ ᠬᠠᠳᠠᠭᠠᠯᠠᠮᠵᠢ ᠶᠢᠨ ᠪᠠᠭᠴᠠ ᠶᠢᠨ 665/1/ ᠳᠤᠭᠠᠷ ᠬᠠᠪᠲᠠᠰᠤ ::

〔15〕《ᠲᠡᠦᠬᠡ ᠪᠢᠴᠢᠭ ᠦᠨ ᠲᠡᠦᠬᠡ ᠶᠢᠨ ᠨᠣᠮ ᠤᠨ ᠲᠣᠪᠴᠢᠶᠠᠨ》 · ᠦᠨᠳᠦᠰᠦᠲᠡᠨ ᠦ ᠬᠡᠪᠯᠡᠯ ᠦᠨ ᠬᠣᠷᠢᠶ᠎ᠠ · 1999 ᠣᠨ ᠤ ᠬᠡᠪᠯᠡᠯ

〔16〕《ᠮᠣᠩᠭᠣᠯ ᠶᠠᠷᠯᠢᠭ ᠤᠨ ᠪᠢᠴᠢᠭ ᠲᠡᠦᠬᠡ ᠶᠢᠨ ᠲᠣᠪᠴᠢᠶᠠᠨ》 · ᠡᠨᠡ ᠨᠢ ᠲᠥᠪ ᠠᠷᠬᠢᠪ ᠤᠨ ᠬᠠᠳᠠᠭᠠᠯᠠᠮᠵᠢ ᠶᠢᠨ ᠪᠠᠭᠴᠠ ᠶᠢᠨ 665/1/ ᠳᠤᠭᠠᠷ ᠬᠠᠪᠲᠠᠰᠤ ::

〔17〕《ᠮᠣᠩᠭᠣᠯ ᠶᠠᠷᠯᠢᠭ ᠤᠨ ᠪᠢᠴᠢᠭ ᠲᠡᠦᠬᠡ ᠶᠢᠨ ᠲᠣᠪᠴᠢᠶᠠᠨ》 · ᠡᠨᠡ ᠨᠢ ᠲᠥᠪ ᠠᠷᠬᠢᠪ ᠤᠨ ᠬᠠᠳᠠᠭᠠᠯᠠᠮᠵᠢ ᠶᠢᠨ ᠪᠠᠭᠴᠠ ᠶᠢᠨ 387 ᠳᠤᠭᠠᠷ ::

[illegible] 387 ᠨᠢᠭᠤᠷ ᠲᠤ᠃

〔18〕〔ᠮᠣᠩᠭᠣᠯ〕ᠪ᠂ ᠷᠢᠨᠴᠢᠨ《ᠮᠣᠩᠭᠣᠯ ᠪᠢᠴᠢᠭ ᠦᠨ ᠬᠡᠯᠡᠨ ᠦ ᠵᠦᠢ》᠂ ᠦᠨᠳᠦᠰᠦᠲᠡᠨ᠂ 1999 ᠣᠨ ᠤ ᠬᠡᠪᠯᠡᠯ

〔19〕《[illegible]》᠂〔ᠮᠣᠩᠭᠣᠯ〕ᠪ᠂ ᠷᠢᠨᠴᠢᠨ《ᠮᠣᠩᠭᠣᠯ [illegible]》᠂ ᠦᠨᠳᠦᠰᠦᠲᠡᠨ᠂ 1999 ᠣᠨ ᠤ ᠬᠡᠪᠯᠡᠯ᠃

〔20〕《[illegible]》᠂〔ᠮᠣᠩᠭᠣᠯ〕ᠪ᠂ ᠷᠢᠨᠴᠢᠨ《ᠮᠣᠩᠭᠣᠯ [illegible]》᠂ ᠦᠨᠳᠦᠰᠦᠲᠡᠨ᠂ 1999 ᠣᠨ ᠤ ᠬᠡᠪᠯᠡᠯ᠃

〔21〕《[illegible]》᠂〔ᠮᠣᠩᠭᠣᠯ〕ᠪ᠂ ᠷᠢᠨᠴᠢᠨ《ᠮᠣᠩᠭᠣᠯ [illegible]》᠂ ᠦᠨᠳᠦᠰᠦᠲᠡᠨ᠂ 1999 ᠣᠨ ᠤ ᠬᠡᠪᠯᠡᠯ᠃

〔22〕《[illegible]》᠂〔ᠮᠣᠩᠭᠣᠯ〕ᠪ᠂ ᠷᠢᠨᠴᠢᠨ《ᠮᠣᠩᠭᠣᠯ [illegible]》᠂ ᠦᠨᠳᠦᠰᠦᠲᠡᠨ᠂ 1999 ᠣᠨ ᠤ ᠬᠡᠪᠯᠡᠯ᠃

〔23〕《[illegible]》᠂〔ᠮᠣᠩᠭᠣᠯ〕ᠪ᠂ ᠷᠢᠨᠴᠢᠨ《ᠮᠣᠩᠭᠣᠯ [illegible]》᠂ ᠦᠨᠳᠦᠰᠦᠲᠡᠨ᠂ 1999 ᠣᠨ ᠤ ᠬᠡᠪᠯᠡᠯ᠃

〔24〕[illegible] ᠦᠨᠳᠦᠰᠦᠲᠡᠨ ᠦ ᠬᠡᠪᠯᠡᠯ ᠦᠨ ᠬᠣᠷᠢᠶ᠎ᠠ᠂ [illegible]᠃

〔25〕〔ᠮᠣᠩᠭᠣᠯ〕[illegible]《ᠮᠣᠩᠭᠣᠯ [illegible]》᠂ ᠦᠨᠳᠦᠰᠦᠲᠡᠨ ᠦ ᠬᠡᠪᠯᠡᠯ ᠦᠨ ᠬᠣᠷᠢᠶ᠎ᠠ᠂ 1983᠂ 70 ᠨᠢᠭᠤᠷ ᠲᠤ᠃

〔26〕[illegible]《〈ᠮᠣᠩᠭᠣᠯ ᠤᠨ ᠨᠢᠭᠤᠴᠠ ᠲᠣᠪᠴᠢᠶᠠᠨ〉 ᠳᠤ 〈ᠭᠠᠯ〉 ᠤᠨ ᠲᠤᠬᠠᠢ [illegible]》᠂ ᠦᠨᠳᠦᠰᠦᠲᠡᠨ ᠦ《[illegible]》᠂ ᠦᠨᠳᠦᠰᠦᠲᠡᠨ ᠦ ᠬᠡᠪᠯᠡᠯ ᠦᠨ ᠬᠣᠷᠢᠶ᠎ᠠ᠂ 2008 ᠣᠨ ᠤ ᠬᠡᠪᠯᠡᠯ᠂ 268 ᠨᠢᠭᠤᠷ ᠲᠤ᠃

〔27〕[illegible]᠃《[illegible]》[illegible]

〔28〕《ᠭᠠᠯ [illegible]》᠂ [illegible]《[illegible]》[illegible] ᠬᠣᠷᠢᠶ᠎ᠠ ᠳᠤ᠂ 2010 ᠣᠨ ᠤ 2 [illegible]᠂ 29—32 ᠨᠢᠭᠤᠷ ᠲᠤ᠃

[illegible]: ᠪᠠᠳᠠᠷᠠᠭᠤ

[illegible]: [illegible]

[illegible]: [illegible]

ᠮᠧᠶᠢᠯ: 710669890@qq.com

[illegible]: 13919038380

[illegible]:

[illegible]

[illegible]:

国家社科基金重点项目《『一带一路』沿线国家蒙古族『仓诗』文库建设与研究》的阶段性成果。

ᠲᠥᠰᠥᠯ ᠦᠨ ᠨᠣᠮᠧᠷ: 20AZW023

项目代码: 20AZW023

***

Орломжав

Хух-Хото, Китай

ТОД ҮСГИЙН «МОРЬНООС БУУХ ХҮСЬЕ (ЦАМХИЙН БИЧИГ)»-ИЙН ТУХАЙ.

[illegible] 1782 [illegible]

[illegible] 1648 [illegible]

[illegible]

(barčä mängsäbdar rä ʿiyä bu yärdä āṭ din tüš)

بارجه منكسبدار رعيه بو يارده آت دين توش

[illegible]:

thams-cad-vdi-la-rta-las-bobzhig)

(blon-po-mang-ma-rnams-dang-vbads-dmags-

ཅད་འདི་ ལ་རྟ་ལས་ བོབ་ཞིག །

[illegible]: བློན་པོ་ བར་མ་ རྣམས་དང་ འབངས་ དམངས་ ཐམས་

(olon tūšimel xamuq irgen ūn-du morin nās buu)

[illegible]: [illegible]

ece buxu)

(olon tusimed ba hamung irgen egun dur murin

[illegible]

[illegible]: [illegible]

(geren hafan irgen uba de morin ci ebu)

[illegible]: [illegible]

[illegible]: 官員人等至此下马

[illegible]:

(2) [illegible] 《[illegible]》 [illegible]

[illegible] 《[illegible] ([illegible]) 》 [illegible] 》 [illegible] 12644 [illegible] 《[illegible] ([illegible]) 12634 [illegible] 》〔3〕 [illegible]

(1) [illegible] 《[illegible]

1. [illegible] 》 [illegible]

[illegible] 《[illegible] ([illegible]

[illegible]

[illegible] 1 [illegible] 3 [illegible]

[illegible] 》〔7〕 [illegible] 》 [illegible] 《[illegible] (5) [illegible]

[illegible] 》(历代帝王庙下马碑) [illegible] 《[illegible] 013 [illegible] 《[illegible]》(下马碑) [illegible] 》〔6〕 [illegible] 012

(4) [illegible] 《[illegible]》(下马碑) [illegible] 《[illegible] 〔5〕 [illegible] 》

(3) [illegible] 《[illegible] ([illegible]) 》 [illegible] 211 [illegible] 55 [illegible] 《[illegible] ([illegible] 》〔4〕 [illegible]

[illegible] 〔9〕[illegible]

(2) [illegible] 〔8〕[illegible]

(1) [illegible] —

2 . [illegible]

[illegible]

[illegible] 〔12〕[illegible]

(4) [illegible] (下马碑) 〔11〕[illegible]

(3) [illegible] 〔10〕[illegible]

[illegible] (下马碑) — [illegible]

[illegible] ([illegible]) 》
[illegible] 《
1 · [illegible]
[illegible] ··
[illegible]
[illegible]
[illegible] ([illegible]) 》 [illegible]
[illegible] 《
[illegible] ([illegible]) 》

[illegible] · [illegible] 《 [illegible]

[illegible] ··
[illegible] · [illegible]
下马碑) [illegible]
福寺) [illegible] 〈 [illegible] 〉 [illegible] (
宗乘庙) [illegible] (须弥
[illegible] (普陀
[illegible] 》〔13〕 [illegible]
[illegible] 〉 [illegible]
[illegible]) 》 [illegible] ·· [illegible] 《 〈
[illegible] 《 [illegible] ([illegible]

[illegible] 《 [illegible] ([illegible]) 》 [illegible]
[illegible] ·· [illegible]
[illegible] 1531 [illegible]
[illegible] ([illegible]) 》

3 · [illegible] 《

1 [illegible] · [illegible] 1 [illegible] · [illegible] 1 [illegible] ··
[illegible] · [illegible] 1 [illegible] · [illegible] 1 [illegible] · [illegible]
[illegible] 211 [illegible] · [illegible] 55 [illegible] · [illegible] 1
[illegible] ·· [illegible] · [illegible]
[illegible] · [illegible]
[illegible] 4 [illegible] · [illegible] 1 [illegible] · [illegible] 0.4 [illegible] ·
《 [illegible] ([illegible]) 》 [illegible] · [illegible]
[illegible] 2 [illegible]
[illegible] 《 [illegible] ([illegible]) 》

2 · [illegible]

[illegible] ··
[illegible] · [illegible] · [illegible]
[illegible] · [illegible] · [illegible]
[illegible] · [illegible] ··
· [illegible]
[illegible] 4 [illegible] · [illegible] 1 [illegible] · [illegible] 0.4 [illegible]
[illegible] 《 [illegible] ([illegible]) 》 [illegible] · [illegible]
[illegible] 4

[illegible]

[illegible]:

〔1〕〔2〕史可非：《北京内城现存下马碑价值及保护》，《北京文博文丛》（2018年4月），第47页。

〔3〕富丽编著：《世界满文文献目录》[z]北京：中国民族古文字研究会，1983年，第157页。

〔4〕北京图书馆金石组编，徐自强主编：《北京图书馆藏中国历代石刻拓本汇编》[z]郑州：中州古籍出版社，1989年，第76册153页。

〔5〕黄润华、屈六生主编：《全国满文图书资料联合目录》[z]北京：书目文献出版社，1991年，第395页。

〔6〕吴元丰主编：《北京地区满文碑刻拓片总目》[z]沈阳，辽宁民族出版社，2015年，第5-6页。

〔7〕《[illegible]》[illegible] 《[illegible]》[illegible]，1999 [illegible] p 2134 [illegible]。

〔8〕[illegible]：《[illegible]》，[illegible]，2019 [illegible] p352 -354 [illegible]。

〔9〕[illegible]：《[illegible]》（[illegible]），[illegible]，2014 [illegible] p 92 [illegible]。

〔10〕史可非：《北京内城现存下马碑价值及保护》，《北京文博文丛》，2018年4月。

〔11〕戈滋：《下马碑》[J]，故宫博物院院刊，1980年第一期，第93页。

〔12〕倩文：《孔庙之下马碑》，《走向世界》，年第期，第74页。

〔13〕岳巍娜：《浅谈下马碑的古今作用》，《中国文物报》，2013年1月30日，第007版。

[illegible]（[illegible]：19CTQ016）[illegible]

[illegible] 010070

[illegible]

乌日鲁木加甫（内蒙古财经大学人文学院）
8804889939

托忒文下马碑碑文简介

***

ФОЛЬКЛОРНЫЕ ТРАДИЦИИ ТРАНСГРАНИЧЬЯ

Сундуева Д.Б.
Чита, Россия

РУССКИЙ ФРОНТИР МОНГОЛИИ: ИСТОРИЯ ОДНОЙ СЕМЬИ

Исследование выполнено в рамках проекта Российского научного фонда № 23-18-00478 «Русские Монголии. Комплексное исследование культуры в иноэтническом окружении (фольклор, обрядовые традиции, язык)».

Аннотация: *В статье представлены нарративы членов одной русской семьи, проживающей в Монголии на постоянной основе. Семейные истории как вид социальной практики проливают свет на коллективный опыт «проживания» исторических событий, потрясений, выпавших на долю людей трансграничья. Отмечается, что в условиях жизни на фронтире именно семья становится наиболее действенным механизмом поддержания своей этнокультурной определенности.*

Ключевые слова: *трансграничье, Восточно-Забайкальское трансграничье, нарративы, культурная память, культурный фронтир, семейные истории.*

Восточно-Забайкальское трансграничье является «особой международной трансграничной территорией, которая состоит из взаимодействующих приграничных территорий России, Монголии и Китая, прилегающих к государственной границе сопредельных стран» [Трубицын 2012: 338]. Русский фронтир Монголии – зона контактов русской и монгольской культур, которая формирует особое культурное наследие и культурную память, «где как в симфоническом оркестре каждый из инструментов играет свою партию, вместе рождающую музыку» [Романова 2014: 38]. Сущность трансграничного взаимодействия определяется диалектическим противостоянием трансграничного давления и притяжения как следствие структурной и функциональной трансграничной асимметрии. Важнейшей чертой трансграничного культурного пространства является неоднородность составляющих его пространств культур, границы которых не всегда совпадают с пространствами территориальными, политическими [Большаков 2005: 8]. «Культурное триединство приграничных территорий России, Монголии и Китая» [Новиков 2013: 171] обеспечивается культурной диффузией, сопровождающейся ассимиляцией. Фронтир всегда чужой, граница – своя. Культурный фронтир, обеспечивая диалогичность трансграничного культурного пространства, предполагает наличие Другого Я, наличие границ между Своим миром и миром Чужого.

В фокусе нашего внимания потомки русских старожилов Байкальского региона, которые в силу определенных обстоятельств, оторвавшись от основного этнического ядра, обосновались в пределах Монголии. Основную часть русского населения Байкальского региона до конца XVII века составляли потомки семейских (старообрядцев), представители забайкальского казачества. Длительное проживание в соседстве с автохтонными народами Восточного Забайкалья способствовало формированию локальных особенностей в материальной и духовной культуре. «Проживая на одной территории с коренным населением эвенками и бурятами, русские старожилы Забайкалья постепенно приобретали некоторые антропологические особенности, заимствовали отдельные элементы быта и культуры этих народов, сохраняя при этом, как правило, свой язык, самосознание, свой культурно-бытовой облик» [Спиридонова 2007: 17]. Здесь следует отметить, что забайкальское казачество, так же, как и семейские Забайкалья сумели сохранить общерусские традиции в значительной чистоте.

По данным 2011 г. в Монголии проживали на постоянной основе около 5000 русских [Кручкин 2011: 295]. Среди них можно выделить две категории русских Монголии: русские старожилы («местнорусские») и «специалисты», появившиеся в разные периоды

российско-монгольских экономических отношений. Сложившаяся практика именования данной группы как «местнорусские» выделяет русских старожилов Монголии от остальных представителей российской диаспоры, в определенной степени отражая их исконность. В советский период с подачи социалистической идеологии русские старожилы назывались «семёновцами», монголами «цагантанууд», т.е. белые или белоэмигранты.

Эмпирическую основу данной статьи составили результаты исследования семейной памяти Таракановских, выходцев из среды русских старожилов Забайкалья, проживающих в Монголии на постоянной основе в четвертом поколении. Нарративы представителей одной семьи позволяют обнаружить связь личной семейной истории с более значимыми событиями в истории русской общины Монголии, выявить механизмы конструирования исторической, географической, социокультурной аутентичности своего Я. Методика интервью предполагала возможность не только фиксировать автобиографический рассказ респондента, но и корректировать направление нарратива посредством дополнительных и уточняющих вопросов. Такие вопросы позволили выяснить, что именно в данной семье принято говорить о прошлом своей семьи, о том, какое отражение оно нашло в биографиях его отдельных представителей.

А.А. Таракановский, Улан-Батор, 2023

Родовые истоки Александра Афанасьевича Таракановского, коренного жителя монгольской столицы, ведут в российскую глубинку, в село Менза, расположенное на юго-западе Красночикойского района Забайкальского края. Как свидетельствуют архивные данные, приграничное село было основано в 1728-30 гг. как пограничный караул с Монголией. На рубеже XIX-XX веков до 1918 г. село было центром Мензинской станицы 1-го военного отдельного Забайкальского казачьего войска. А.А. Таракановский – является представителем славного казачьего рода, который с честью отстаивал рубежи российского государства в разные периоды ее истории. В семье бережно хранится память о героях – предках. Так, во втором томе книги В.Ю. Апрелкова «Георгиевские кавалеры Забайкалья» указаны имена прямых предков этой семьи – Бузина Петра и Григория, Полуянова Василия, Андрея, Афанасия Амосовича, Ивана Клеоновича Таракановских [Апрелков 2016: 176].

Дед Афанасий Амосович 1875 года рождения был казаком Первого Читинского казачьего полка, четвертой сотни Мензинской станицы. Был награжден Георгиевских крестом. Он участник русско-японской войны. Будучи ранен оставался в строю. А дед Андрей был награжден за мужество и храбрость под Эйюром в 1900 г. при преследовании разгромленных китайских войск от Айгуна до Мергена. Иван Клеонович Таракановский, по рассказам бабушки, сильно мучился болями в животе после ранения. Боль глушил ханчиной, китайской водкой.

На фото Я. Е. Бузин, 1918 г., брат бабушки А.А. Таракановского

Жизнь на фронтире определяла крестьянский уклад русских приграничных деревень, расположенных вдоль российско-монгольской границы. Для жителей приграничных российских сел Забайкалья были характерны сезонные миграции в сопредельную страну [Матвеев 2008: 6]. В нарративах Марии Александровны Таракановской (1932 г.р.) также отмечается, что их предки «всегда занимались на территории Монголии охотой, земледелием, работали на золотых приисках». В ее воспоминаниях отмечается, что русские крестьяне, живущие в приграничных с Монголией селах, не только хорошо знали реалии монгольской действительности, но и постоянно совершали поездки, связанные с регулярным, временным изменением места жительства.

Знали они, какие там, в Монголии, просторы…

Знали они, какие там, в Монголии, просторы. Косили там сено, оставляли стога, а когда Чикой замерзал, перегоняли туда скот. Чтобы не занимать лошадей для перевозки сена. Лошади были нужны для других дел.

Недалеко от их станицы за Чикоем находилась монгольская деревня Корнаковка. По рассказам моего отца, эту деревню создал ещё в конце XIX века купец по фамилии Корнаков. Начал разрабатывать землю. И к нему потянулись крестьяне, семейские, казаки. Как рассказывал отец, крестьяне Корнаковки жили очень хорошо. Корнаков-то устроил паромную переправу через Еро, а на другом берегу построил лесопильный завод. Жители весной и осенью работали на полях, а летом на лесопильне. А недалеко в 20-ти километрах жил в одиночестве наш дальний родственник Максимов Устин. Вот он посоветовал моему отцу переехать туда, где он жил. Там текла небольшая речка, было много места для пашни, для покоса, для выпаса скота (М. Т., 76 л.).

В нарративах представителей старшего поколения семьи отмечается, что в начальный период становления русской общины Монголии «человек трансграничья» мог свободно перемещаться из одной страны в другую. Сезонные миграции жителей приграничных российских сел Забайкалья в пределы Монголии были связаны, главным образом, с

сельскохозяйственными работами, охотой и рыболовством.

У многих семей там было зимовье…

Зимой мужчины на лошадях с телегами ехали на заработки. Нанимались перевозить груз, молотили хлеб, отвозили зерно на мельницы. Отвозили в Кяхту забитую птицу, забивали скот, продавали мясо. У многих семей там было зимовье. Обычно туда за скотом уезжала старшая дочь или невестка. Кормила скот, доила коров. Замораживала молоко кружками.

Фронтирный нарратив проливает свет на причины, побудившие русских людей покинуть родные места. Главным образом, эти причины были связаны с событиями гражданской войны в России 1917-1922. С первой переселенческой волной, которая была связана с поражением Белого движения в Забайкалье в 1920-22 гг. и уходят в монгольские лесостепи части иркутских и забайкальских казаков, обживавших Северную и Восточную Монголию ещё с конца XIX века. Как известно, большинство из казаков 1-го и 2-го Верхнеудинских полков Забайкальского казачьего войска в 1912-1915 гг. проходило действительную службу в Западной и Центральной Монголии, в Урге, Кобдо, Улясутае, Маймачене. Особенно трагичными, кровавыми эти события были в мензинских селах Забайкалья, откуда родом предки семьи Таракановских. В работах по истории Забайкалья отмечается, что даже для современных жителей Мензы «на десятки лет время после этих событий разделилось как бы надвое. Вспоминая о чем-либо, они говорили - «это было до Унгерна» или «это было после Унгерна» [Константинов 2009: 120].

Нарративы представителей старшего поколения семьи убедительно репрезентируют события первой четверти XIX века.

Большинство решили переезжать за реку Чикой…

Мой отец Максимов Александр Николаевич родился в 1894 г., а мать Максимова Елизавета Александровна родилась в 1893 г. в станице Шарагол, на берегу реки Чикой. Родители мои женились в 1916 году. И в том же году отца призвали в армию. Призыв казака в армию был разорительным для семьи. Призыв казака в армию был разорительным для семьи. В это время шла первая мировая война. Потом 1917год. Произошла революция, потом началась гражданская война. В 1921 г. он уже служил в Красной Армии. Участвовал в боях против барона Унгерна.

В 1921 году отец вернулся в станицу, где у него уже было двое детей. Все жили в одной избе – семья дедушки и моего отца. Но это никогда не было проблемой. У деда, кроме отца, ещё было две дочери и два сына. Станица разрасталась, а угодья оставались прежними. Большинство решили переезжать за реку Чикой.

В ходе воссоздания семейной истории имеют место попытки включения личных знаний в общий контекст истории русской общины Монголии или страны в целом.

Может быть, многие и действительно были не согласны с новой властью…

Отец выстроил просторную землянку. Вместе с мамой поставили глиняную русскую печь. Сделали большие нары. В землянке стоял большой стол и лавка. Это я уже сама помню. Так создалась наша деревня. Речка называлась Баянгол и деревню стали называть так же. Такова примерно и история переселения в Монголию одностаничников моего отца. Среди них были семьи Максимовых, Бурдуковских, Кожевниковых, Игумновых, Шангиных, Аносовых, Жарковых, Бузиных… все они состояли между собой в ближнем или дальнем родстве. Не могу утверждать, что это было именно так. Может быть, многие и действительно были не согласны с новой властью.

В начале 30-х годов тут появилось много беженцев из Советского Союза…

В начале 30-х годов тут появилось много беженцев, ведь в эти годы началась коллективизация и раскулачивание. В 32 году, а особенно в 33-м, была большая засуха. Хлеб почти не родился. Как рассказывали родители и старшие мои братья и сестры, через деревню проходили беженцы, обычно ночью, заходили в некоторые дома, просили их покормить. Крестьяне наших деревень не очень уж сытно жили, но беженцев старались накормить, когда они заходили в избу. Все понимали, что с ними случилась страшная беда.

В 1911 году российско-монгольская граница приобретает современные очертания. После оформления демаркационной линии в 1928 г. между МНР и СССР приграничные русские села оказались на территории Монголии. Фронтирный нарратив показывает, что переезд в пределы другого государства многими русскими не воспринимался как факт внешней миграции. Н.: *Мы и не знали, что это Монголия. На этой стороне Чикоя пасли скот, а той стороне реки косили сено. Так жили и наши родители.*

Нарративы, репрезентирующие жизненные стратегии, направленные на поддержку устойчивости сообществаобнаруживают систему взглядов, установок, убеждений, своего места в мире, а также ценностные ориентации русских старожилов Монголии, стратегии их поведения и деятельности.

Мы раньше не чувствовали, что живем за границей…

Мы раньше не чувствовали, что живем за границей. Не чувствовали оторванности. Я в детстве никогда не общалась с монгольскими детьми. Детьми были – общались с русскими детьми.

Обособленно жили всегда…

У нас все было по-русски. Все говорили по-русски. Я в Алтанбулаке жила, а наши дети уже учились в советской школе. Играли русские с русскими, все праздники соблюдали русские. Не отказывались от советских праздников. Но обособленно жили всегда. Родители нас воспитывали так, чтобы мы не были против чего-то. Боялись же за своих близких.

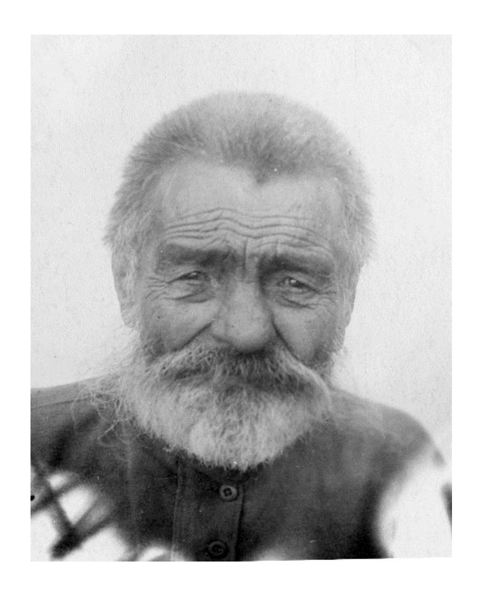
Увеличение барьерности границы послужило импульсом для начала культурных изменений в среде русского старожильческого населения Забайкалья, проживающего в Монголии. В этих условиях актуализируется проблема комплиментарности взаимодействующих групп, соседство с другими народами сменяется феноменом пограничного состояния. Этап «расставления пограничных столбов» характеризуется укреплением внутригрупповой этнической солидарности. Русские поселения тяготели к посёлку Корнаковка – бывшей усадьбе кяхтинского купца И.И. Корнакова, где обосновались в конце XIX века забайкальские старообрядцы. Особенности уклада жизни русских жителей с. Корнаковка были описаны еще в 1904 г. в еженедельной газете «Байкал», издававшейся в Бурятии с июня 1867 г. Журналист пишет: «Вы здесь видите дворик чистенький, правильный, словом, настоящий русский помещичий дворик… водруженный крест распятия, заставляют вас громко произнести «здесь русский дух, здесь Русью пахнет». Повседневный быт этих деревень начала XX века, как свидетельствуют воспоминания старшего поколения соотечественников, мало чем отличался от уклада жизни русских старожилов Забайкалья. Как пишет Е.М. Даревская, «это была небольшая сибирская деревня с мужиками и бабами, крестьянскими детьми, с сибирскими избами, деревянными изгородями, где жили 23 семьи чикойских крестьян-староверов» [Цит. по: Даревская 2009: 120].

Как известно, «культурная память представляет собой не только совокупность воспоминаний, а определенную модель восприятия прошлого, которая вырабатывается на основе селекции, отбора некоторых событий прошлого и забвения несущественных воспоминаний…. Для русской послереволюционной эмиграции наиболее существенным элементом культурной памяти становится идеализированное описание дореволюционного существования» [Аникин 2019: 39]. В нарративах представителей старшего поколения семьи ярко прослеживается отстаивание «русскости» в повседневном быту, традиционного уклада русских крестьян.

Посередине стояла большая русская печь…

Дом у нас был достаточно просторный. Посередине стояла большая русская печь, которая обогревала весь дом. Около печи стояла кровать, на которой спал дедушка. А в комнате была родительская кровать. А мы все спали на полу на потниках, это такие толстые, скатанные из шерсти матрацы, а укрывались одеялом и шубами. Всю эту постель утром выносили на улицу и вешали на забор. А когда вечером заносили в дом, постель была холодная, всегда пахла свежестью. Мы маленькие очень любили играть на такой холодной постели.

Фронтир, обеспечивая диалогичность трансграничного культурного пространства, предполагает наличие границ между Своим миром и миром Чужого. На границах потенциально конфликтных, смыслообразующих участках трансграничного культурного пространства, определяющих отношения Свой-Чужой, происходит выбор дальнейшей жизненной стратегии человека. Для русского фронтира Монголии свойственно не только столкновение разных культурных традиций, но и стремление к их симбиозу. Фронтирный нарратив репрезентирует характер этнокультурных контактов русского старожильческого населения Забайкалья, обосновавшегося в Монголии, демонстрируется знание реалий монгольской культуры, менталитета народа, признание и уважение его культурных различий.



Евгений Назарович Бузин, 1860 г.р.

Тебя там все примут…

А прадед мой по бабушкиной линии Евгений Назарович Бузин прожил до 104 лет. Суровые люди были они… деды наши. Евгений Назарович держал мельницу. Девять детей у него было. Моя бабушка была пятой в семье. Он всегда, когда ходил на охоту, брал её с собой. Парни-то все служили. Все же казаки были. Собирался к правнуку на свадьбу, кушак повязывал, упал и умер. Моя бабушка всегда говорила мне: «Поедешь на Онон или на Керулен, встретишь там бурят, скажи, что ты – Евгешкиной девки внук. Тебя там все примут». Буряты так и звали мою бабушку – «Евгешкина девка».

Его звали Шархув…

В эти годы в дороге дети часто погибали. И многие родители, чтобы только сохранить жизнь детям, отдавали их в монгольские семьи. И монголы с радостью брали русских детей в свои семьи. Я за свою жизнь тоже встречала такого человека. Его звали Шархув, что переводится с монгольского на русский язык как «светлый, рыжий сын».

В период социализма в довоенные годы в русских приграничных селах Монголии, жизнь мало чем отличалась от жизни в СССР. Для русских детей открывались школы, в которых утверждалась коммунистическая идеология. Молодое поколение русских, родившихся в Монголии, воспитывалось в любви к своей далекой Родине. В нарративах соотечественников, чье детство и юность прошли в военные и послевоенные годы, репрезентируется любовь к далекой Родине. В воспоминаниях старших членов семьи отражается как официальный дискурс, так и личные переживания, и образы войны. В их памяти прочно фокусируются сюжеты, связанные со страданиями, боязнью потери близких – все это является общим для представителей данного поколения.

Мы считали Советский Союз самой лучшей на земле страной…

В каком году не помню, по рассказам отца, в деревню приехал консул и потребовал

построить школу. В общем, к началу 1936 года школа была построена. К нам в деревню приехал учитель Владимир Иванович. Мой 12-летний брат и 10-летняя сестра, брат 8-ми лет пошли в первый класс. В доме появились учебники, пионерские галстуки, к которым в семье относились с особым благоговением. Мама тщательно проверяла, как умывались дети, хорошо ли вымыли шею и уши. А потом мы ждали, когда учитель поднимет флаг, и мы шли в школу. Воспитывали нас в любви к своей Родине. Мы бескорыстно любили свою Родину, хотя и жили за границей. Считали её самой лучшей на земле страной. Мы гордились тем, что наша Родина – Советский Союз.

Массовые репрессии конца 30-х годов XX века, затронувшие все монгольское население, включая руководителей МНРП и руководства МНРА, не обошли стороной семью Таракановских. О трагических событиях тех лет свидетельствуют материалы «Книги памяти жертв политических репрессий Восточного Забайкалья» (2000). По данным «Книги памяти…» только из маленького забайкальского села Менза было репрессировано 27 представителей фамилии Таракановских.

Таракановский Михаил Антонович с семьей

Отец моего мужа Таракановский Михаил Антонович был репрессирован на шахте Налайха

Мой муж Таракановский Афанасий Михайлович родился в России в 1930 году. Вместе с родителями он приехал в Монголию в 1933году. Его родители бежали из России от коллективизации и раскулачивания. Они из Мензы за одну ночь перешли перевал на монгольскую сторону. Мужики верхами, а женщины – обозами. Шли верхами, потому что надо было охранять обозы. Собака у них была Розка, так они уже было далеко, их догнала. Нянчилась с детьми она. На собак детей раньше оставляли. В 1938 г. отец моего мужа Таракановский Михаил Антонович был репрессирован на шахте Налайха. Вместе с ним были арестованы монголы. Буряты, китайцы, советские специалисты-инженер и директор шахты. В одну ночь забрали и с концами.

Я очень хорошо помню этот день…

Летом в 1938 году к нам в деревню приехал милиционер во главе с советским командиром, арестовали несколько мужчин. Я очень хорошо помню этот день. Как нам было страшно, потому что наш отец оделся во все новое, мама приготовила ему сумку с теплыми вещами. Мы стояли и смотрели, когда придут к нам и заберут нашего отца. Видели, как из домов выводили мужчин и вели их к школе. Посадили их на машину и увезли. Взяли двух

братьев Бузиных, дворы которых были по соседству с нами. Взяли китайца Ван Чена. У него была русская жена, большая семья, он был, как и мой отец, крестьянином. Дети его были советского гражданства, как и мы. Фамилия у них была Митютиковы. Между прочим, в 1942 году из этой семьи ушли на фронт три брата, а вернулся только один. Взяли в ту ночь и бурята Радну, который жил в соседнем улусе. Взяли и монгола Сэнгэбо. Он был шаман. Прекрасный, добрейший человек. Он угощал нас медом, конфетами, печеньем. Уж когда я повзрослела, я слышала от знакомых монголов, что Сэнгэбо был расстрелян. Наверное, за то, что был шаманом...

Русской общине Монголии всегда было присуще чувство глубокого убеждения в служении своей исторической родине во благо её процветания, а в случае необходимости – и её защиты. Как известно, до 1939 года русские мужчины из Монголии призывались на действительную военную службу. Как пишет Н.Б. Усова, русские, постоянно проживающие в Монголии, участвовали почти во всех войнах, которые вела Россия в XX веке: поход Великих держав в Китай на подавление «боксерского восстания» (1900), Русско-японская война (1904-1918), Первая мировая война (1914-1918), Гражданская вона (1918-1924), Советско-финская война (1939-1940), Война с Японией на Халхин-Голе (1939).

Фото 1944г. Из семейного альбома А.А. Таракановского

В годы Великой Отечественной войны около 5 000 русских жителей Монголии ушли добровольцами на фронт, а вернулось лишь 2000 чел. Списки ушедших на фронт из Монголии свидетельствуют, что война уносила жизни иногда почти всех сыновей больших семей «монгольских» русских. Так, среди погибших солдат, ушедших из Монголии защищать историческую Родину, значатся 6 братьев Лоскутниковых – Андриян, Ермолай, Марк, Михаил, Нефед, Петр [Усова 2009: 86]. В нарративах соотечественников, репрезентирующих военные годы, прослеживается глубокое чувство личной сопричастности к происходящим событиям на далекой Родине.

И упала на землю в рыданиях…

Мой отец Сыроквашин Василий Иванович родился в 1915 г. Читинской области в селе Хилкотой. С родителями в 1921 году переселились в Монголию, недалеко от приграничных районов в селе Шарагол. Моя детская память запечатлела, как тронулась машина, где был мой отец и два дяди, как моя бабушка, мама троих сыновей, побежала за машиной и упала на землю в рыданиях….

В Алтанбулаке жила тетя Груша…

В Алтанбулаке жила тетя Груша. Все её знали. Она всю жизнь ждала с войны своего

мужа Григория. Её дом стоял на самой окраине возле сопки, на которой и рассталась она со своим мужем. Перевалишь эту сопку и там сразу Советский Союз… Кяхтинский военкомат рядом. До конца жизни она ходила на эту сопку и смотрела в бинокль, ждала своего мужа с войны. Они только поженились и его сразу забрали в армию. Замуж тетя Груша не вышла больше. И детей у неё не было. Помню, что над кроватью у неё был коврик, и ружье его висело. Всю жизнь она ходила на эту сопку и ждала его…

В 1949 г. в связи с подписанием Соглашения между правительствами СССР и МНР от 6 июня 1949 года о создании Акционерного общества «Улан-Баторская Железная Дорога» (УБЖД) началось переселение жителей русских деревень Селенгинского аймака в поселки вдоль железной дороги (Сухэ-Батор, Зунхара, Мандал и др.). Так, например, в поселке Зунхара, в результате такого переселения стало проживать до 10 000 тысяч русских [Кручкин 2011: 598]. Местнорусские работали на строительстве железной дороги, одними из первых осваивали рабочие специальности шоферов, механиков, слесарей.

Во всех организациях работали местные русские…

Везде, во всех организациях работали здешние русские, как называли нас «местные русские». В каждой организации у монгола-начальника был приглашенный из Советского Союза инструктор, советник. А рабочие были в основном местные русские. Во всех школах уборщицами, поварихами работали русские женщины. В больницах медсестры, нянечки, лаборантки были русские. В любом гараже завгаром был монгол, а слесарями, шоферами работали, в основном, местные русские. В семьях членов Правительства работали местнорусские женщины нянечками, горничными, поварами, прачками. Их любили за трудолюбие и опрятность, за умение качественно и разнообразно готовить.

Вплоть до 70-х годов XX века местнорусские жили без паспортов, имея на руках только вид на жительство. До 1956 года местным русским не разрешалось переселение в СССР. Как вспоминает старейшина русской общины Монголии Л. М. Матвеев, «вид на жительство выдавали в г. Алтанбулак, его каждый год нужно было продлевать. Кроме того, со стороны монгольского правительства выдавался паспорт через милицию [Матвеев 2008: 4]. Только с началом хрущевской оттепели и в связи со строительством Братской и Саяно-Шушенской ГЭС большая часть русской молодёжи покинула Монголию.

Что касается современной ситуации следует отметить, что длительное проживание среди монголов наложило отпечаток на особенности речевого и невербального поведения как членов семьи, так и представителей русской общины Монголии в целом. Они по-монгольски гостеприимны, неторопливы, немногословны, крайне скупы на оценочные суждения, внешне ровны по отношению к окружающим, в семье заметен культ старших. Специфика русского фронтира Монголии вплетена в структуру языка. В русскую речь активно включаются слова из языка страны проживания, независимо от степени владения этим языком. Н.: *пойду вгуанзушку* (пер.: столовая, кафе). В речи возможно использование иноязычной лексики в целях языковой игры: *пойду-ка выброшухок* (пер.: мусор).

Следует отметить, члены семьи как сложившаяся группа языковых личностей обладают разной языковой компетенцией. Представители старшего поколения не говорили на монгольском языке. В числе респондентов старшего возраста, владеющих монгольским разговорным языком, были в основном родственники, которые имели среднее образование (в семье Таракановских все имеют высшее образование). Наблюдения показывают, что чем моложе русские информанты, тем выше их уровень владения монгольским языком, что говорит о высокой степени интеграции молодых соотечественников в культурное пространство Монголии. В семье, независимо от возраста, глубоко осознают, что утрата родного языка ведет к определенному нарушению духовных связей поколений, к потере хранимых и переносимых словом духовных и культурных ценностей, составляющих первооснову их идентичности

В нарративах представителей старшего и среднего поколения семьи Таракановских обнаруживается принадлежность русских «монгольского розлива» (Ю.Н. Кручкин) к русскому миру, национальная и культурная идентичность которых «выражается в сознании

личной причастности к русской нации и русской культуре». Можно сделать вывод, что в условиях фронтира важнейшим агентом социализации, транслирующим накопленный предыдущими поколениями социальный опыт, является семья. Культурная память семьи Таракановских составляет основу в поддержании этнокультурной преемственности в условиях русско-монгольского пограничья.

Литература

1. Трубицын Д.В. Научная рефлексия и перспективы исследования феномена трансграничья / Д.В. Трубицын // Позиционирование территорий Байкальского региона в условиях трансграничья. Новосибирск: Наука, 2012. – С. 338 – 423.

2. Новиков А.С. Триединые трансграничные регионы: симметрия территориальной организации населения и хозяйства / А.Н. Новиков // Ученые записки Забайкальского государственного гуманитарно-педагогического университета им. Н.Г. Чернышевского.2013. Т.1. № 48. – С. 171

3. Большаков В.П. Провинциальность культурных пространств нынешней России/ В.П. Большаков // Культура российской провинции: прошлое, настоящее, будущее: материалы круглого стола. СПб.: Нева, 2005. – С. 6 – 8.

4. Спиридонова А.В. Региональная культура: диалектика локального и универсального (на материале Восточного Забайкалья): автореф. дис. …канд. культурологии: специальность 24. 00.01/ А.В. Спиридонова – Чита, 2007. – 23с.

5. Кручкин Ю.Н. Россияне в Монголии / Ю.Н. Кручкин // Современная Монголия. Энциклопедический справочник. Улан-Батор: Изд-во Хас Банк, 2011. – 295 с.

6. Нижневолжский фронтир: культурная память и культурное наследие / Романова А.П., Якушенков С.Н. и другие. – Астрахань, 2014. – 236 с.

7. Апрелков В.Ю. Георгиевские кавалеры Забайкальского казачьего войска в русско-японскую войну 1904-1905 гг. / В.Ю. Апрелков // Чита: ООО «Экспресс -издательство», 2016. 2 том. – 388 с.

8. Константинов А.В., Константинова Н.Н. Забайкалье: ступени истории (1917-1922 годы) – Чита: Экспресс - издательство, 2009. – 192 с.

9. Байкал // Троицкосавск Забайкальской области: типография И. А. Лушникова, 1904. № 65. С.2 [Электронный источник]. Режим доступа: http:// http://mirknig.su/jurnali/jgumanitarnie/61138-arhiv-gazety-baykal-za-1904-god-77-nomerov.html (дата обращения: 22. 04.2016)

10. Даревская Е.М. Сибирь и Монголия: Очерки русско-монгольских связей в конце XIX - начале XX веков. Иркутск, 1994. – 273 с.

11. Красных В.В. Русские и «русскость»: лингвокультурологические этюды. М.: Гнозис, 2005. – 150 с.

12. Матвеев Л.М. Русская колония в Монголии // Ургинские ведомости, 2008. № 10–11. – С. 6.

13. Книга памяти жертв политических репрессий Восточного Забайкалья. Сост. Василевский В.И., Соловьев А.В. Чита: Поиск, 2000. – 424 с

14. Усова Н.Б. Вклад российских граждан, постоянно проживающих в Монголии, в её развитие / Н.Б. Усова // Россия-Монголия: история, современность, перспективы сотрудничества: материалы науч.-практ. конф. Улан-Батор, 2009. – С.84 – 86.

15. Кручкин Ю.Н. Россияне в Монголии // Современная Монголия. Энциклопедический справочник. Улан-Батор: Хас Банк, 2011. – С. 598

16. Монголия помнит. Книга памяти. Ч. 1. Улан-Батор: Изд-во УБЖД. 2010. – С. 98.

17. Аникин Д.А. Культурная память в эмигрантской среде: поколенческая динамика и коммеморативные практики / А.Д. Аникин // Философия и культура. – 2019. – №5. – С. 39 – 45.

***

Сундуева Д.Б.
Чита, Россия

ХАМНИГАНСКАЯ ИДЕНТИЧНОСТЬ В КУЛЬТУРНОМ ПРОСТРАНСТВЕ ВОСТОЧНО-ЗАБАЙКАЛЬСКОГО ТРАНСГРАНИЧЬЯ

Аннотация: *Статья посвящена феномену культурной идентичности представителей хамниганского этноса, исконно проживающего в культурном пространстве Восточно-Забайкальского трансграничья, уникального по своему этническому и культурному разнообразию региона. Культурное триединство приграничных территорий России, Монголии и Китая обеспечивается культурной диффузией, сопровождающейся сильнейшими ассимиляционными процессами. Траектория развития трансграничного взаимодействия характеризуется трансграничной асимметрией социальных, демографических, культурных показателей приграничных территорий. В настоящей работе на основе выявления специфики функционирования языка хамниган в условиях трансграничной интеграции, а также речевого материала, продуцированного его носителями, дано описание типы хамниганской идентичности: капсульный, консолидационный, диффузный, псевдоморфный. Тип культурной идентичности, являясь интегральным качеством всех совокупных явлений, детерминирует определенное состояние малой этнической группы в ассимиляционных процессах трансграничья в их динамике. Определенный тип культурной идентичности достигается за счет наличия в культурной реальности трансграничья качественной характеристики состояния идентификационных признаков в ее структуре. Установлено, что причиной развития различных типов хамниганской идентичности в трансграничном регионе являются дисперсное проживание представителей рассматриваемой малой этнической группы на приграничных территориях трех государств (России, Монголии и Китая), государственная политика сопредельных государств по отношению к малым этническим группам. Изменение барьерной функции границы в культурном пространстве Восточно-Забайкальского трансграничья на разных этапах совместной истории приграничных территорий значительно повлияло на характер ассимиляционных процессов в среде представителей хамниганского этноса.*

1. Введение

Исследования показали, что историко-культурные условия протекания ассимиляционных процессов в среде шэнэхэнских бурят Китая способствовали формированию культурной капсулы с высокой степенью локализованности [Сундуева 2015]. В среде потомков русского старожильческого населения Забайкалья, постоянно проживающих в Монголии, под воздействием ассимиляционных процессов в культурном пространстве Восточно-Забайкальского трансграничья наблюдается консолидация группы на основе этнической мобилизации при наличии внешнего патернализма [Сундуева 2014]. Динамика протекания ассимиляционных процессов в среде потомков русского старожильческого населения Забайкалья в Китае характеризуется культурной диффузией, которая привела к глубинной структурной ассимиляции [Сундуева 2013]. Ассимиляционные процессы в среде шилкинских хамниган Забайкальского края стали причиной структурной ассимиляции, которая является завершающей фазой в динамике культурно-эволюционных процессов в культурном пространстве Восточно-Забайкальского трансграничья [Сундуева 2015]. В исследованиях детально раскрыта содержательная характеристика типов культурной идентичности малых этнических групп Восточно-Забайкальского трансграничья [Гомбоева 2014].

Целью текущей работы является исследование феномена культурной идентичности представителей хамниганского этноса, компактно проживающих на приграничных территориях трех государств – России, Монголии и Китая. На основе анализа языкового

материала предпринята попытка описать типы хамниганской идентичности, специфику их функционирования в условиях трансграничной интеграции. Мы придерживаемся положения о том, что «изменения в языке, происходящие в ходе контактов, предоставляют данные для более адекватного описания процесса ассимиляции» [Парк 2002].

В данной работе малы еэтнические группы (МЭГ) определяются как «часть каких-либо этносов, их внутренние подразделения, обладающие культурно-бытовыми особенностями, отличающими их от основного ядра этноса» [Малые..2018]. Культурная идентичность определяется нами как открытая система идентифицирующих, маркирующих факторов, актуализирующихся в процессах межкультурной коммуникации в конкретной пространственно-временной континуальности. В структурном отношении культурная идентичность МЭГ определяется как система идентификационных признаков: язык, религиозная принадлежность, сохранность традиционных форм природопользования и хозяйствования, наличие коллективной исторической памяти. Системообразующим ядром культурной идентичности являются процессы этнической идентификации, включающие в себя осознание, категоризацию или самоидентификацию индивида как члена определенной этнокультурной группы. Тип культурной идентичности является интегральным качеством всех совокупных явлений, детерминирующим определенное состояние МЭГ в ассимиляционных процессах трансграничья в их динамике. Интеграция совокупных явлений достигается за счет наличия в культурной реальности трансграничья определенной качественной характеристики состояния культурных маркеров в структуре культурной идентичности МЭГ, проявление которых в зависимости от характера совпадения усилий внешних и внутренних факторов формирует определенные типы: капсульный, консолидационный, диффузный, псевдоморфный. Предложенная типология культурной идентичности АМЭГ трансграничья разработана на базе нарративов субъектов АМЭГ Восточно-Забайкальского трансграничья: шэнэхэнских бурят Китая, потомков русского старожильческого населения Забайкалья, проживающих в Монголии и Китае на постоянной основе, шилкинских хамниган Забайкальского края. В данной статье анализируется идентичность представителей хамниганского этноса, дисперсно проживающих в культурном пространстве Восточно-Забайкальского трансграничья, на приграничных территориях трех государств – России, Монголии и Китая.

Во вводной части данной работы необходимо отметить, что, несмотря на наличие обширного корпуса научной литературы исторического, этнографического, лингвистического характера [Ринчен 1968], вопросы этногенеза хамниган продолжают оставаться предметом многочисленных дискуссий в области этнологии, антропологии, лингвистики. В современной справочной литературе хамниганы определяются как «субэтническая группа в составе монголов Хэнтэйского и Восточного аймаков Монголии Хулунбуирского аймака Автономного района Внутренней Монголии в КНР, бурят Бурятии и Забайкальского края» [Мухина 2010]. В исследованиях, посвященных данной тематике хамниган называют «аборигенами Восточного Забайкалья, с древнейших времен кочевавшими по территории Восточного Забайкалья», «жителями долины Онона» [Дамдинов 2005]. В настоящее время ареал проживания представителей хамниганского этноса, как уже было отмечено выше, охватывает приграничные территории Восточно-Забайкальского трансграничья. В Монголии хамниганы компактно проживают в Хэнтэйском и Восточных аймаках в с. Баян-Уул, Баян-Адарга, Дашбалбар (15тыс.). Китайские хамниганы компактно проживают в Хулунбуирском аймаке Автономного района Внутренней Монголии в сомоне Хушэн Барга (ок.1500). В Российской Федерации хамниганы компактно проживают в Забайкальском крае в бассейне реки Онон, в Агинском Бурятском округе, а также в Кыринском, Акшинском, отчасти в Шилкинском районах (ок. 2 тыс. чел.). Исследования ученых подчеркивают, что культурные черты хамниганского этноса складывались на протяжении длительного временного периода в результате взаимодействия различных культур. В языковом отношении «хамниганы, проживающие в Китае и Монголии, в большинстве своем двуязычны, владеют кроме хамниганского языка особым хамниганским

диалектом эвенкийского языка. Хамниганы, проживающие в России, кроме родного языка владеют также русским языком. Многие хамниганы Монголии владеют кроме родного языка литературным монгольским языком (халха) [Грунтов 2005].

2. Материалы и методы

Основу настоящей работы составляют материалы полевых исследований (интервью с респондентами, аудиозаписи, фотодокументы), проведенные в период с 2009–2020 гг. в местах компактного проживания представителей хамниганского этноса, а именно, в Эвенкийском хошуне Хулунбуирского аймака АРВМ КНР, в Хэнтэйском и Восточном аймаках Монголии, в селах Токчин, Гунэй, Узон, Зугалай Агинского Бурятского округа, в с. Нарын-Талача, Карымского района, в с. Нарасун Акшинского района Забайкальского края. Сбор эмпирического материала проводился во время Международного конкурса песенного творчества хамниган в Хэнтэйском аймаке Монголии (2018). В качестве источников использовался материал, опубликованный в социальных сетях Центром хамниганских исследований (Улан-Батор, Монголия), а также полевые заметки лингвистов из Внутренней Монголии Китая, сделанные в местах компактного проживания хамниган в Эвенкийском хошуне Хулунбуирского аймака АРВМ (2020).

Методологию и методику исследования специфики хамниганской идентичности в культурном пространстве Восточно-Забайкальского трансграничья составляетнарративный метод, позволивший выявить на основе субъективной информации совокупность идентификационных признаков; метод обобщения позволил выявить идентификационные признаки, образующие во взаимосвязи и взаимодействии интегральное качество исследуемого феномена и ее тип. Социолингвистический метод позволил определить специфику функционирования языка хамниган, который рассматривается нами как основной идентификационный признак, характеризующий тип. Методом историко-культурной реконструкции определено наличие и определенная комбинация идентификационных признаков культурной идентичности конкретного типа: капсульного, консолидационного, диффузного, псевдоморфного.

3. Результаты

Анализ историко-культурных условий протекания ассимиляционных процессов в среде мэргэльских хамниган Китая показал, что, оказавшись в связи с социально-политическими событиями 20-е годов XX в. на сопредельных с Россией китайских территориях, представители хамниганского этноса в отрыве от материнской культуры сумели сохранить свое культурное наследие во всей полноте. Культурно-экономическая изоляция мэргэльских хамниган Китая способствовала формированию параллельного общества при условии высокой степени локализованности и этнотерриториальной идентичности. Добровольная сегрегация мэргэльских хамниган, объединенных близостью мировоззрения, общностью целей, альтернативных культуре доминирующего общества явилась «механизмом отстаивания отдельным индивидом своей человеческой и личностной сущности» [Мухина 2010]. В нарративах мэргэльских хамниган актуализируется совокупность идентификационных признаков, демонстрирующая структурную полноту культурной идентичности. Исследования показали, что мэргэльские хамниганы, обладающие статусом группы по отношению, как к собственному этносу, так и доминирующему китайскому, сумели сохранить родоплеменную идентификацию, историческую память группы. Исследования китайских лингвистов показали, что в настоящее время мэргэльские хамниганы сохранили во всей полноте родной язык, память об общем историческом опыте. Прежде всего, лингвистами отмечается сохранность родоплеменной идентификации, проливающей свет о земле исхода представителей данной группы. Так, среди мэргэльских хамниган Китая зафиксированы представители следующих родов: дулигат, чипчин, намед, долом, узон, балтяаган [Жамсарангийн 2020]. Следует заметить, что в XIX веке, т.е. до исхода хамниган в китайские пределы, среди маньковских хамниган были зафиксированы представители таких родов, как намят, дулигар, баягир, дулар, долот, чипчинут [Нанзатов 2020]. Вышеназванные факты позволяют утверждать, что

мэргэльские хамниганы Китая являются, в основном, выходцами из Борзинского, Краснокаменского, Приаргунского, Александрово-Заводского, Балейского районов Забайкальского края, территориях, ранее входивших в состав Маньковской инородной управы, юго-восточной окраины Урульгинской степной думы. Отметим здесь, что именно «дулигары/дулигаты были наиболее широко расселены по территории Урульгинской степной думы, так как князья Гантимуровы составляли отдельный Князе-Дулигатский административный род» [Нанзатов 2020]. Другим подтверждением о российском происхождении мэргэльских хамниган Китая и их опыте аккультурации могут служить фольклорные источники, записанные исследователями в конце XIX века. Так, в местности Кондуй, а ныне это территория Борзинского района, среди забайкальских казаков бытовали малые фольклорные жанры смешанного характера. В приведенном ниже тексте, лексические единицы представлены из языка хамниган, а не из бурятского языка, при этом грамматический строй остается русским. Принимая во внимание характер смешения лексем, отметим, что переключение языковых кодов является результатом активных русско-хамниганских языковых контактов на данной территории.

Ходила, гуляла улан базаган (красная девица),
Брала, брала ягодку улалдзогону (красную смородину),
Наколола ноженьку на нохой кондчор (шиповник),
Болит, болит ноженька идэгэ угэй (не заживает рана),
Любит меня миленькой енэртэнэ гейш (не сострадает),
Спрашивает миленькой: хайши очиху (куда уходишь?)
Отвечает миленькая: гыртэ гараху (домой ухожу) [Стуков 2015].

Включенное наблюдение в рамках Первого Международного конкурса песенного творчества хамниган (Монголия, 2018) [https: // www.facebook.com/ people/ Hamnigan-Sudlalyn-Tuv / 100018428714344] также наглядно свидетельствует о том, что хамниганы Китая на протяжении почти столетней вынужденной эмиграции, сумели сохранить родной язык во всей ее полноте, религиозные ценности, родоплеменную идентификацию, историческую память, песенно-поэтические традиции, устное народное творчество. В речи китайских хамниган встречаются лексические единицы, вышедшие из употребления в языковом сообществе монгольских и российских хамниган. При живом общении в рамках мероприятия представители российских хамниган отмечали, что «*именно так говорила моя бабушка*». Развитие «врозь» в условиях усиления барьерности границы способствовало сохранению хамниганского языка во всей ее полноте. Эти наблюдения находят подтверждение в полевых исследованиях Ю. Янхунена: «Только на территории Китая язык хамниган сохраняется у потомков эмигрантов, переселившихся сюда из России в 1918-1832гг…» [Уварова 2005].

Поиски «хамниганской идентичности» вызывают к жизни различные этнокультурные символы прошлого, хранимые культурной памятью, которые актуализируются в «пограничных ситуациях». Песенное творчество хамниган Китая, основанное на истоках родной культуры, занимает центральное место в коллективной памяти этой малой этнической группы. Историческая память о прошлом, составляя ментальное ядро народа, обеспечивает возможность идентификации, как отдельной личности, так и группы в целом. Миф об общности исторической Родины является важнейшим механизмом обеспечения континуальности культурной идентичности этнической группы. Образ Онона, Приононья – земли предков составляющий основу народной песни хамниган «Онон күцүүр», сосредотачивает в себе не только коллективную историческую память, но и передает ее глубокую эмоциональную окраску.

Онон күцүүр мана үерлөөд байна дө (разлилась река моя Онон)
Олумаараа калисан гөсөн гөнөгөөрэй… (вышла из берегов…)

В приведенном тексте репрезентируется осознание личностью своего места в пространстве. Коллективная историческая память, осознание своего места в пространстве, обеспечивая целостность группы, служит основанием для самоидентификации отдельной

личности.Родной язык в среде мэргэльских хамниган, охватывая все духовное бытие общности, обеспечивает ощущение взаимной комплиментарности, охраняет и транслирует социальный опыт старших поколений группы. Таким образом, в среде китайских хамниган в ситуации этнической границы с преобладанием барьерной функции, когда этносы живут изолированно и их межкультурные контакты минимальны, сформировался капсульный тип культурной идентичности.

В настоящее время среди монгольских хамниган, компактно проживающих в приграничных с Россией Хэнтэйском и Восточных аймаках, активизировались консолидационные процессы. Хамниганами Монголии создана общественная организация «Центр хамниганских исследований» [https://mkzk.75.ru/novosti/67440 Дата обращения: 8 февраля 2020]. Парадоксальность этнической мобилизации в среде монгольских хамниган, проживающих в Хэнтэйском и Восточном аймаках, придает синхронное протекание ассимиляционных процессов и этнической мобилизации, противопоставленной исчезновению элементов традиционной культуры для укрепления внутригрупповой этнокультурной солидарности. В 2018 г. в Хэнтэйском аймаке Монголии в сомоне Дадал состоялся первый конкурс песенного творчества хамниган. Организаторами конкурса стали Администрация сомона Дадал Хэнтэйского аймака и Центр хамниганских исследований. Целью данного конкурса являлась «популяризация, возрождение и сохранение песенно-поэтической традиции, сказительского искусства хамниган». Как подчеркивает общественный лидер хамниганского движения Хатагин С. Мунхжаргал, конкурс призван «привлечь внимание государственных структур и общественности к проблемам сохранения и развития поэтического, музыкально-песенного фольклора хамниган, будет, устного народного творчества хамниган в Российской Федерации, Монголии и Китайской Народной Республике». Для участия в мероприятиях были приглашены «этнические хамниганы, проживающие в Монголии, Забайкалье РФ и Внутренней Монголии КНР [https://mkzk.75.ru/novosti/67440 Дата обращения: 8 февраля 2020]. В рамках праздника был возрожден герб и знамя хамниганского рода. «Основной риторикой праздника служил главный лозунг: «Идентичность – это надежда нации, без чего их нет, поэтому хамниганы, проживающие на территории трех государств, собрались на родине Чингисхана». «Мало быть хамниган-монголом только при больших исторических оказиях, им надо быть и в будничное время истории, в ежедневной действительности ... Поэтому можно сказать, что хамниганы возрождаются и стряхивают с себя седую пыль истории. Любить и уважать свои корни – важно для рода хамниган» [https://mkzk.75.ru/novosti/67440 Дата обращения: 8 февраля 2020]. В рамках Международного конкурса песенного творчества хамниган была проведена презентация книги Санжаагийна Мунхжаргала по истории хамниганского этноса «Хамниган түүх» [Дугарнимаева 2021].

Барьерность границы не стала для монгольских хамниган преградой в сохранении памяти о родине предков, находящейся за пределами географических границ Монголии. Человек трансграничья как создатель, носитель культуры не знает политических границ. Монгольские хамниганы, развиваясь «врозь», сумели сохранить песенное творчество, в основе которой лежит память о родине предков, находящейся в пределах российской государственности. В текстах записанных нами песен упоминаются горный массив Сохондо, притоки Онона Бырца, Киркун, Бальджа, протекающие в Кыринском районе Забайкальского края.

Кабтугайгө л Бэрцийгөө үгөсүүлөөд
Казаартайнгаа л зовоолоор таварналчи л дөө
Канилаад л намакантайгаа ябахгүй л аад
Каранкуйгаару л ирөнөөкү чинь каширтай цаашээ
Үргөөгөөкүн Бэрцийгөө үгөсүүлөөд…

Мифы о родине предков, присутствующие в коллективной памяти хамниган Монголии, наполнены глубокой ностальгией. Напр.*: Камниганай нитуг Киркунай мөнө гол гөөчи. Цокондо кайркунаас эки авна (Г. Б., 76 л.) Пер.: Киркун- река, мать Сохондо-земля*

хамниган. В нижеприведенном тексте песни также упоминается река Киркун. «Киркун гол мана» (пер.: Киркун-моя река), говорится о том, что берега реки Киркун помнят, как «стали братьями Темучжин и Джамуха».

Тэмүүжин Жамуукийн хуримласун
Түргун урадкулту Киркун гол мана,
Түмэн жилдөө жиргаасун

Исследование показывает, что общий исторический опыт монгольских хамниган, закрепляясь в культурной памяти, образует ключевые события коллективного прошлого, служит символической основой этнокультурной идентичности и позволят им четко отличать себя от других. Культурная память не только воссоздает прошлое, она также организует переживание настоящего и будущего. Как показывает материал, нарративы наших респондентов из среды монгольских хамниган репрезентируют сохранность родовой идентификации. Напр.: *Меня зовут Мягмарын Одхуу, я из рода хамниган уладай ухэрдэй Узон. Мой дед до 1917 года служил в Первом Читинском полку. В дивизии барона Унгерна в полку Чингисхана, так назывался… Он родом был из Тулутая Кужертаевской волости. По интернету я понял, что сейчас эта волость у вас называется Акшинский район. Два брата моего деда после мировой войны в 1922 году возвратились на Родину, а в 1932 году приехали сюда в Монголию (М.О.,47 л.).*

Хамниганы Монголии, в большинстве своем потомки представителей забайкальского казачества, покинувших родные пределы в 20-30 гг. XX в. связи событиями гражданской войны, сохранили память и о сословной идентификации. Напр.: *Зана хүгшөө казак цэргийн хорунжий явсан гэдэг. Их барона хэлмэгдүүлэлтийн үед Георгийн загалмай одон, буу сэлэмээ Онондоо өргөсөн гэж түүний бэр Долгорсүрэн эгч ярьж байлаа.*

Перевод: *Наш дед Зана служил в русской армии в казаках, был хорунжием. Он полный Георгиевский кавалер Забайкальского казачьего войска. Бабушка Долгорсурэн рассказывала, что в годы страшных репрессий все свои награды, саблю казачью сбросил в реку, сделал подношение Онону» (А.О., 60 л.).*

Для хамниган Монголии характерен процесс усиления групповой сплоченности на основе преобладания этнической идентичности перед иными социальными солидарностями. Коллективная память, являясь важнейшим условием социальной солидарности и континуальности сообщества, служит основанием культурной идентичности личности, не только воссоздает прошлое, но и организует переживание настоящего и будущего. При этом, наиболее продуктивным является культурная память, акцентирующая внимание на культурном единстве сообщества в континуальном аспекте, обеспечивает группе целостность, противопоставляя ее иным социокультурным общностям. В условиях открытости общества к культурным контактам, некоторой утраты своеобразия образа жизни, этнокультурное единство монгольских хамниган поддерживается соотнесением себя с ценностными символами. Обращение к народным традициям, обрядам, исторической памяти являются наиболее яркими проявлениями культурной идентичности консолидационного типа.

Историко-культурные условия протекания ассимиляционных процессов в среде хамниган Забайкальского края, компактно проживающих в Агинском Бурятском округе, а также в Кыринском, Акшинском, отчасти в Шилкинском и Карымском районах, различны. Опыт аккультурации ононских хамниган, компактно проживающих в селах Агинского Бурятского округа в условиях доминирования бурятской культуры, значительно отличается от культурного опыт хамниган, проживающих среди русского населения. Напр.: *Хамниганы, которые живут среди агинских бурят обурятились... Ближе к монгольской границе в сёлах Ульхун-Партия, Нарасун, Курулга, Алтан, Кыра и Тарбальджей живут обрусевшие хамниганы, они подверглись сильному влиянию русских казаков.*

Социолингвистические параметры контактирующих языков показывают, что соседство близкородственного бурятского языка, с одной стороны, оказывает сильнейшее ассимилятивное воздействие на язык хамниган, с другой – способствует его сохранению в семейно-бытовой сфере. Тогда как в Акшинском и Кыринском районах говор хамниган

сохранился в основном среди представителей старшего поколения и практически вытеснен русским языком в молодёжной среде. Различие культурного опыта отдельный групп хамниган Забайкальского края не стало преградой для сохранения «хамниганской идентичности». Рассмотрим на примере хамниган, проживающих в Агинском округе в условиях доминирования бурятского этноса. Так, например, в с. Токчин проживают представители следующих хамниганских родов: зайдан, даганхан, табантан, гушад, залайр, агалай, унзадал, наймантан [Сундуева 2010]. В коллективной памяти токчинцев бытует легенда, согласно которой название села происходит от слова «тугшан», что в переводе с бурятского языка оно означает «знаменосец». Как гласит эта легенда, на высоком берегу Онона был погребен знаменосец – отважный воин Чингисхана. Напр.: *В Токчине живут хамниганы рода Тугчин, знаменосцы, хранители девятибунчужного Туга (знамени) Чингисхана.* В коллективной памяти токчинцев бытуют и другие, более мирные версии происхождения названия села. Ссылаясь на работы Д.Г. Дамдинова, приведем одну их них, также широко распространенной среди токчинских хамниган. Как пишет исследователь, «хамниганы – коренные жители бассейна реки Онон Восточного Забайкалья… проживали там ещё до образования государства Чингисхана в XII в.» [Дамдинов 2005] и «при распаде монгольского государства…какая -то часть знаменосцев могла и остаться на Ононе и образовала род «тугчин» [Дамдинов 2005].
Одним из основных индикаторов «хамниганской идентичности» среди токчинцев является показатель «родной язык», занимающий центральное место среди идентификационных признаков в структуре культурной идентичности. Так, ответы на вопрос: «Какой язык вы считаете родным?», заданный представителям данной этнической группы, были представлены в основном тремя вариантами: «хамниганский», «бурят-хамниганский», «бурятский». Очевидно, варианты свидетельствуют о том, насколько люди, говорящие на одном языке, чувствуют свое отличие от других этнических групп. Достаточно часто токчинцами указываются фенотипические и ментальные отличия бурят и хамниган. Отличительными чертами хамниган, по мнению самих жителей с. Токчин, являются свободолюбие, решительность, толерантность. Здесь представляют интерес наблюдения русских жителей с. Токчин: *По обличью наши токчинские счерна. Который, если не местный, он другой по обличью. Хамниган он с любым заговорит, а буряты шибко-то внимания не обращают. Разве только, когда что спросишь...*

Результаты опроса среди жителей с Токчин свидетельствуют о высоком уровне этнической самоидентификации. Напр.: *Конные тунгусы гэжэ оросууд элдэвын бэшэнхи эвенкинуудээс илгадаг байгаа Хамниган чосоор бахархаха хэрэгтэй. Баса дахин хэлэсууб. Ононы хамнигад хадаа монгол зон, тэдэны хэлэни эртэны монгол хэлэн.* Пер.: Нас русские называют конными тунгусами, причисляют нас к эвенкам. Гордиться надо своей хамниганской кровью! Я так скажу! Ононские хамниганы – это монгольский народ. Следует отметить, что в настоящее время среди бурят и хамниган наблюдается широкое распространение межэтнических браков [Гомбожапов 2017]. В сложившейся ситуации сохраняются отдельные комплексы духовной культуры, этническая самоидентификация. Родной язык используется сфере семейно-бытовых отношений, преимущественно, в среде представителей старшего поколения. Соседство близкородственного бурятского языка, несмотря на ассимилятивное воздействие на язык хамниган, сдерживает утрату родного языка.

Динамика двуязычия сопровождается постепенной утратой родного языка, распространением государственного русского и бурятского языков. Взаимное проникновение культурных черт и комплексов в результате культурного контакта, присущая как отдельным индивидам, так и целым группам определяется как культурная диффузия. Совместимость с доминирующей культурой в среде ононских хамниган достигалась путем брачной, языковой ассимиляций. Специфика двуязычной внутригрупповой коммуникации в среде ононских хамниган, когда границы между контактирующими языками перестают различаться и оба языка начинают употребляться вперемежку, является одним из основных проявлений культурной идентичности диффузного типа.

В среде хамниган Акшинского и Кыринского районов хамниганский язык сохранился в основном среди представителей старшего поколения и практически вытеснен русским языком в молодежной среде. Как показывает анализ историко-культурных условий ассимиляционных процессов в среде акшинских, кыринских и шилкинских хамниган Забайкальского края, для данных групп характерна структурная ассимиляция, являющаяся завершающей фазой в динамике культурно-эволюционных процессов. Так, например, в среде шилкинских хамниган практически полностью утрачены основные «столпы» самобытной культуры – традиционное природопользование, религиозная идентичность, родной язык. Говор шилкинских хамниган как основной символический маркер поддерживает границы сообщества, при этом он может уже не является полноценным средством внутригрупповой коммуникации. Завершение структурной ассимиляции выражается в смене идентификации, имеющей место в среде молодого поколения.

Основной коллизией самоидентификации группы шилкинских хамниган является то, что они идентифицирует себя в качестве тунгусов, тогда как по процессам внешней идентификации их называют хамниганами. При этом согласно официальной переписи населения России данная группа фиксируется эвенками, бурятами. Культурная идентичность личности псевдоморфного типа в стремлении адаптироваться к окружающей среде осваивает новую информацию, при этом старая форма, изменяясь под воздействием неадекватного ей нового содержания, создает контуры новых форм. Представители шилкинских хамниган, приспосабливаясь к эклективной реальности, актуализируют «чистую» идентичность, связанную древнейшими временами, когда она наиболее агрессивно декларировала свою самобытность и не была подвержена влиянию извне.

Напр.: *ТунгусЫ мы! Князь-то Гантимур он же тоже тунгус был. В Урульге у него княжеское поместье было. ТунгусЫ богато жили. Охотились… В тех краях ещё есть тунгусЫ. Но они уже русски... Раньше нас называли эвенками они. А мы – то нет. Эвенки это уже другое. Это на севере эвенки (К. К., 77 л.).*

При языковом сдвиге, когда изменяется функциональная нагрузка языка, в среде шилкинских хамниган отдельные реликты языка наполняются символическим содержанием связи с прошлым свое группы. Ситуация, когда родной язык утратил функции внутригруппового общения, является свидетельством глубоких ассимиляционных процессов. «Стремление черпать идеалы и вдохновение у древних святынь», использование реликтов родного языка, отдельных элементов народного фольклора, потребность в архаической самоидентификации характерно для культурной идентичности псевдоморфного типа.

4. Обсуждение

В настоящее время в Забайкальском крае ведется активное обсуждение вопросов по сохранению культурного наследия хамниган. В местах компактного проживания представителей хамниганского этноса проводятся мероприятия по сохранению материального и нематериального населения [Дамдинов 2005]. Значение данного исследования определяетсявозможностью использования его результатов государственными органами в сфере урегулирования межэтнических отношений, при разработке и реализации программ образовательных, культурных связей и контактов с сопредельными странами Российской Федерации на территории Забайкальского края, а также в отношении соотечественников, проживающих в КНР и Монголии. Результаты исследования могут быть востребованы в практике преподавания лекционных курсов по философии культуры, культурологии, межкультурной коммуникации, при разработке элективных курсов по региональной проблематике.

5. Выводы

Хамниганская идентичность в трансграничных условиях, продолжая сохранять традиционные идентификационные основания, демонстрирует ее различные историко-культурные типы, что является результатом дисперсного проживания хамниган на приграничных территориях трех государств (России, Монголии и Китая), значительная для некоторых районов степень их ассимиляции, а также государственная политика

сопредельных государств (РФ, КНР, Монголия) по отношению к хамниганам. Изменение барьерной функции границы в культурном пространстве Восточно-Забайкальского трансграничья оказало существенное влияние на характер протекания историко-культурных условий протекания ассимиляционных процессов в среде представителей хамниганского этноса.

Литература

1. Гомбоева М.И., Замошникова Н.Н., Сундуева Д.Б. Типы культурной идентичности малых этнических групп в условиях ассимиляции // Ученые записки ЗабГУ. Серия философия, культурология, социология, социальная работа. 2014/4 (57). С. 85–94.
2. Гомбожапов А.Г. Круглый стол «Хамниганы Забайкалья: язык, история, культура и этнография (Дульдурга, 9 июня 2017) // Языки и фольклор коренных народов Сибири. ИФ СО РАН, 2017. С.123–124;
3. Грунтов И.А. Хамниганский язык // Языки Российской Федерации и соседних государств. Энциклопедия в 3-х томах. Том 3 (С-Я) //Виноградов В.А. (ред.), Наука, 2005, 606 с.
4. Дамдинов Д.Г. Аборигены Восточного Забайкалья / Д.Г. Дамдинов. – Улан-Удэ: БНЦ СО РАН, 2005. – 116 с.
5. Дамдинов Д.Г.О, Прародина монголов! Улан-Удэ. Изд-во БГСХА, 2005. С.135
6. Дугарнимаева Б.Ж. История токчинских хамниган. Электронный источник: https://docs.google.com/document/d/1Z5CWePcRgjWsFY2ZWbhlP0Yx9wxZqLQS8BryLtO2Gks/mobilebasic Дата обращения 15 декабря, 2021.
7. Жамсарангийн Сэндэм. Путевые заметки по местам компактного проживания хамниган Забайкалья / Хамниган судлал // «Буряад унэн» от 21. 08. 2020. С.6.
8. Малые этнические и этнографические группы: сб. статей к 80-летию со дня рождения проф. Р.Ф. Итса / под ред. В.А. Козьмина. СПб.: Альтернативная полиграфия, 2008. С.97
9. Мухина В.С. Личность: Мифы и Реальность. М.: Прометей, 2010. С. 283.
10. Нанзатов Б.З., Содномпилова М.М. Маньковские хамниганы в XIX в.: этнический состав и расселение // Вестник БНЦ СО РАН. Исторические исследования (археология). 2020.№4 (40). С.28 – 36.
11. Парк Р. Конкуренция. Аккомодация. Ассимиляция // Теоретическая социология: Антология. В 2 ч. М.: Книжный дом «Университет», 2002. – Ч. 1. С. 390 – 421
12. Ринчен Б. Монгол ард улсын хамниган аялгуу. УБ., 1968 и др.
13. Стуков П. Извлечение из церковной летописи. Прибавление к Иркутским Епархиальным Ведомостям, 1884 //Забайкальский исторический журнал «Хронограф» №6, 2015. С. 24.
14. Сундуева Д.Б. Агинское приононье как социолингвистический феномен //Вестник Читинского государственного университета, №5, 2010. С.55–58.
15. Сундуева Д.Б. Капсульный тип культурной идентичности малых ассимилирующихся групп забайкальского трансграничья (на примере шэнэхэнских бурят Китая) // Исторические, философские, политические и юридические науки, культурология и искусствоведение. Вопросы теории и практики. Тамбов. Грамота. 2015. №1. Ч.2.С.183–187
16. Сундуева Д.Б. Лингвокультурологическая рефлексия говора шилкинских хамниган//Вестник Бурятского государственного университета. – 2015. Выпуск 10 (1) – С.78–830,
17. Сундуева Д.Б. Нарративная история и «жизненный мир» русской общины Монголии // Дискуссия. 2014, №10 (51). С.101–112.
18. Сундуева Д.Б. Русский язык Трехречья: социолингвистический аспект//Региональные варианты национального языка. Улан-Удэ, 2013. С.88–93.
19. Уварова Т.Б. Нерчинские эвенки в XVIII-XX веках. М.: ИНИОН РАН, 2005. - С. 150.

20. Урай-Кёхальми К. Еще раз к вопросу о происхождении хамниган // Краткие сообщения Института народов Азии. М., 1964 – Т.83;
21. Хамнигане // Энциклопедия Забайкалья: Агинский Бурятский округ. Новосибирск: Наука, 2009. С. 300.
22. Цыренова С. Памятник Чингисхану решено поставить на берегу Онона // Ононская правда от 18 августа 2018 г. С. 4 и др.
23. http://asiarussia.ru/news/20252 / Дата обращения: 8 февраля 2020
24. https://mkzk.75.ru/novosti/67440 / Дата обращения: 8 февраля 2020
25. https://www.facebook.com/people/Hamnigan-Sudlalyn-Tuv / 100018428714344
26. infpol.ru›176416-v-mongolii…knigu-o-khamniganakh / Дата обращения: 8 февраля 2020
27. Janhunen J. Material on Manchurian Khamnigan Mongol – Helsinki,1990 – 110 p.;

СКАЗИТЕЛЬ И ЕГО ТЕКСТ ВО ВРЕМЕНИ И ПРОСТРАНСТВЕ

Расумов В.Ш.
г. Грозный, Россия

ЧЕЧЕНСКИЕ СКАЗИТЕЛИ – МАСТЕРА СЛОВА И ХРАНИТЕЛИ ТРАДИЦИЙ

Аннотация. *Данная статья посвящена исследованию сказительского искусства чеченского народа. Надо отметить, что сказительство, как особый вид искусства, способствовало сохранению и передаче из поколения в поколение духовной культуры народа. Благодаря их исполнительскому мастерству и искусству слова удалось сохранить богатый жизненный опыт народа, накопленный в течении столетий.*

Сказители были почетными гостями на свадьбах и сходах старейшин. Они пользовались большим уважением среди населения.

Цель статьи заключается в выявлении роли сказителя как мастера слова и хранителя народных традиций в развитии и сохранении традиционной народной культуры чеченцев.

Автор приходит к выводу, что сказители были не только хранителями традиционных основ сказительского искусства, но и приобщали подрастающее поколение к традиционной культуре. Этим и объясняется популярность их творчества среди чеченского народа и в настоящие дни.

Ключевые слова: *чеченский фольклор, певцы-сказители, народные традиции, духовное наследие, сказительство, песни илли.*

Устное народное поэтическое творчество чеченцев в течение столетий являлось единственным средством, с помощью которого предшественники передавали будущим поколениям накопленный веками жизненный опыт, мудрость, нравственные правила, обычаи народа.

Художественное слово народа, представленное разнообразными по своим жанрам прозаическими и поэтическими произведениями, служит ценным материалом для исторического и историко-бытового изучения жизни народа. Фольклор помогает ученым восстановить историю общественного уклада и взаимоотношений чеченцев с соседними народами, наглядно показывает, как менялись со временем их представления об окружающем мире, как росла и крепла вера в счастливую и справедливую жизнь. Все это стало возможным благодаря таланту и мастерству певцов-сказителей, донесших до нас, передавая из поколения в поколение, бесценные образцы устно-поэтического творчества народа. Певцы-сказители (илланчи) во все времена пользовались в народной среде безграничной любовью и авторитетом. Имена наиболее выдающихся из них, рассказы об индивидуальности их творчества, манере исполнения илли, сказанное по какому-либо случаю меткое, остроумное слово и многие другие сведения долго сохранялись в народной памяти. Они, как и песни, созданные ими, начинали жить самостоятельной жизнью.

Но, к сожалению, донести до наших дней такие биографические данные обо всех известных в дореволюционном прошлом певцах-сказителях народная память не смогла. В народе сохранились большей частью их имена с названиями сел, из которых они вышли. Подобное можно сказать о Вазе из Больших-Варандов, Бите (БитIе) из Вашендароя, Батуре из Цоцан-Юрта, Бале (БIаьле) из Советского, Сайдулле из Гуноя, Лутуше (Луьтуше) из селения Чишки и многих других, пользовавшихся популярностью в народе в XIX – начале XX столетия.

О широкой известности народных певцов-сказителей в прошлом свидетельствуют также краткие упоминания о них в русской литературе и научных изданиях дореволюционного периода, начиная с самого начала прошлого столетия. Связано это, в первую очередь, с именами И. Добровольского, А.А. Бестужева-Мардинского, А.С.

Пушкина, М.Ю. Лермонтова, И. Цискарова, Л.Н. Толстого, И. Клингера, А.П. Берже, П.К. Услара, И. Бартоломея, Н.Ф. Грабовского, Г.А. Вертепова, П.И. Головинского, А.П. Ипполитова, и других передовых людей России второй четверти, середины и конца XIX века, открывших, в буквальном смысле, для широких слоев русского общества духовный мир горцев (в том числе чеченцев), их самобытную культуру, патриархальный быт и нравы. Их высказывания, свидетельства имели огромное значение. Становясь частью духовной культуры передовых людей того времени, они создавали общественное мнение о народах и народностях, населявших Кавказ.

Именитые русские писатели, ученые, бывая на Кавказе, интересовались не только жизнью и бытом горцев: многие из них в свое время записывали и публиковали в печати отдельные образцы фольклорных произведений. Знакомство с духовным наследием народа, естественно, не могло состояться без близкого знакомства с конкретными лицами – носителями фольклора. К сожалению, мы имеем лишь ограниченные сведения о некоторых из них.

В частности, М.Ю. Лермонтов, большой ценитель и знаток горского фольклора, одним из первых в литературе создал образы народных сказителей. Написаны они, вне всякого сомнения, с натуры. Достаточно вспомнить стихотворение «Валерик»:

«…Галуб прервал мое молчанье
Ударив по плечу; он был
Кунак мой: я его спросил,
Как месту этому названье?
Он отвечал мне: «Валерик,
А перевесть на наш язык,
Так будет речка смерти: верно,
Дано старинными людьми…» [Лермонтов 1967: 176] –

чтобы убедиться в этом. Тот же зримый образ горца-сказителя предстает перед нами в другом произведении поэта – поэме «Измаил-Бей»:

«…Старик-чеченец:
Хребтов Кавказа бедный уроженец,
Когда меня чрез горы провожал,
Про старину мне повесть рассказал…» [Лермонтов 1967: 231]

Оба примера свидетельствуют о большой дружбе, душевной близости поэта и горцев.

Понятно, что Лермонтову, проявлявшему большой интерес к жизни и борьбе «вольных сынов Кавказа» удалось проникнуться душой, понять до глубины национальный этикет, народные обычаи, нравы, устное творчество чеченцев именно через «своих кунаков» – хранителей «чудной старины».

Созданные художественные образы, несомненно, проявление высшей благодарности великого поэта им за это.

Художественный образ народного певца создан также К.П. Белевичем, служившим в 40-х годах прошлого века на Кавказе. Главный герой его поэмы «Чеченец Беслан» с «воодушевлением поет родные песни» [Белевич 1910: 1–21].

Общеизвестно о трогательной дружбе великого русского писателя Л.Н. Толстого с чеченцами-кунаками из села Старый-Юрт (ныне Толстой-Юрт) Садо Месербиевым и Балтой Исаевым. Об этом достаточно написано в научной литературе [Виноградов 1961: 85]. С их слов Лев Николаевич в феврале 1852 года на языке оригинала записал две девичьи лирические песни [Толстой 1934: 89–90]. Не вызывает сомнений также то, что именно от них Л. Толстым записаны многие другие образцы народного творчества: предания, песни, поговорки и пословицы, в частности, использованные им в повестях «Хаджи-Мурат», «Казаки», рассказах «Набег», «Рубка леса». Сделанные Толстым фольклорные записи говорят о несомненном таланте и мастерстве сказителей С. Мисербиева и Б. Исаева.

Майор русской армии Властов в своей статье «Война в Большой Чечне» [Властов 1856: 12] пишет о своих беседах с жителем горной Чечни стариком Зауром, «славившимся

знанием чеченских преданий». От этого старика Властов записал несколько преданий, повествующих о происхождении, расселении и религиозных верованиях чеченцев в далеком прошлом.

Интересные сведения о чеченских сказителях приводит в своей статье «Страницы из истории Чечено-Ингушетии» осетинский исследователь Ф.В. Тотоев. Ему удалось обнаружить записи двух чеченских песен-преданий, сделанные анонимным русским офицером в 50-х годах XIX-го столетия. «Этот офицер, – пишет Ф.В. Тотоев, – вел беседы с чеченскими стариками, которых он именует Гаки, Сеит, Темболат и Довлетгирей Зармаев». Время записи установить точно не представляется возможным. «Предание о разгроме чеченцами генерала Булгакова» записано со слов алдинского почетного старика Темболата Ботаева в 1856 году» [Тотоев 1972: 197–201].

Вторая половина XIX века ознаменовалась многими важными событиями в культурной жизни чеченцев и ингушей.

В этот период сложились особенно благоприятные условия для политического, экономического и культурного сближения народов Чечено-Ингушетии с Россией, которые стабилизировали, в первую очередь, процесс культурного взаимообмена наших народов. Прежде всего, следует отметить приезд в Чечено-Ингушетию с целью научного изучения чеченского языка известного ученого, лингвиста и фольклористика П.К. Услара. Ведя обширную научную работу, Петр Карлович живо интересовался устным поэтическим творчеством чеченцев. Известно, что в научных изысканиях ему сказывал помощь информатор из селения Дышни-Ведено Къеда Досов, названный ученым соавтором первого чеченского букваря (1862). К. Досов хорошо знал родной фольклор. Об этом свидетельствуют образцы фольклорных произведений, включенные в приложение к букварю.

В 60-х годах прошлого столетия для знакомства с музыкальным наследием горцев на Северный Кавказ приезжают известные русские композиторы М.А. Балакирев и С.И. Танеев. Первый из них отдает этой работе многие годы.

В работе «Записки кавказской народной музыки» в числе мелодий многих других народов им приведены записанные здесь две чеченские песни. И хотя мы не знаем от кого именно записана композитором эти мелодии, факт тем не менее весьма примечательный [Балакирев 1962: 432–453].

Остались неизвестными также имена сказителей, которые информировали таких известных кавказоведов, как А.П. Берже, И. Бартоломея, местных ученых У. Лаудаева, Ч. Ахриева и многих других.

И, что знаменательно, в памяти народа хорошо сохранились имена, образы певцов-сказителей именно с этого времени. Это – Батура из Цоцан-Юрта, Мази из Катар-Юрта, Токи Дубаева из Кень-Юрта, Иэда Удиев из селения Гехи и другие. Никогда не знавшие грамоты, простые пахари и пастухи, они славились не только своей музыкальной одаренностью, подлинно художественным воображением, незаурядными вокальными способностями, но и как ревностные ценители и прекрасные знатоки традиций, быта своего народа. В них народ видел не просто сочинителей и исполнителей песен, но и близких себе по духу людей, представлявших его интересы и чаяния. Характерно, что игра на музыкальных инструментах, исполнение песен для них никогда не становилось профессией. Другими словами, певцы-сказители создавали и исполняли свои песни без всякого расчета на вознаграждение. Кроме этого, исполнение песен (илли) у чеченцев никогда не было привилегий какой-либо группы людей. Народные певцы свои песни слагали и пели в свободное от работы время, большей частью вечерами, собираясь то у одного, то у другого дома, и в минуты торжественных праздников, когда все собирались на народном празднике (ловзар) или вечеринке (синкъерам).

Исполнительскому мастерству не учили специально. Петь, играть и учиться игре на национальных инструментах – дечиг-пондуре, кехат-пондуре, Iадхьоку-пондуре, шедаге – мог каждый, кто изъявил желание, у кого были к этому способности.

В течение многовекового развития искусства слова в народе сложились богатые традиции исполнения песен илли. Обычно илланча один исполняет илли, аккомпанируя себе на каком-либо инструменте.

Наиболее распространенной формой исполнения песен илли является пение под аккомпанемент различных музыкальных инструментов – дечиг-пондур, кехат-пондур, Іадхьокху-пондур. Все эти инструменты в научной литературе еще недостаточно описаны.

Дечиг-пондур и Іадхьокху-пондур относятся к струнным инструментам. Первый из них, небольшой по размеру и продолговатый, несколько напоминающий по форме известную балалайку, с тремя струнами из конских волос*, второй – большей частью четырехугольной формы, также со струнами из конских волос, скорее напоминает скрипку. Смычком служит для него небольшой, согнутый в виде лука прут с натянутым конским волосам. Во время игры его держат на коленях. Звук у него слабый, жалобный.

Струнный и смычковый инструменты, а также щедаг (свирель) считались традиционно мужскими инструментами, а кехат-пондур – строго женским. Но XIX веке эти традиции несколько смешались. На кехат-пондуре не менее искусно, чем женщины, начали играть и мужчины. Тогда же некоторые илланчи начали сопровождать свои илли игрой на кехат-пондуре, инструменте, отличающемся чрезвычайной звонкостью.

Художественное творчество народа никогда не знало остановки в своем развитии: даже после принятия чеченцами и ингушами ислама, наложившего табу на всякое искусство, как отвлекающего сознание народа от религии. Никакие запреты не могли заставить людей перестать творить. Песня сопровождала их повсюду, облагораживая труд, помыслы, душевные порывы. Каждое время рождало свои песни и своих певцов – страстных выразителей дум и чаяния народа. С изменением социально-политических условий менялся их репертуар, идейно-тематическое содержание песен. Певцы играли значительную роль в пробуждении социального сознания народа. Они умели сосредотачивать внимание на самых актуальных проблемах жизни. К таковым относятся, по свидетельству наших сторожил, Иэда Удиев, являвшийся наиболее яркой фигурой среди певцов конца XIX-го и начала XX-го столетий. Родился он в 1846 году в Гехах, в бедной крестьянской семье.

Не по возрасту смышленый, подвижный, с живым, ясным умом Иэда рано начал задумываться над нуждами и страданиями простых людей. По свидетельству хорошо помнящего его 97-летнего старика из с. Гехи Урус-Мартановского района Халида Виситаева* после свершения Великой Октябрьской революции И. Удиев в числе первых среди гехинцев приветствовал Советскую власть. Он открыто выступил против антинародной позиции духовенства, призывающей народ не вмешиваться в революционные события. Служители религиозного культа, и без того ненавидевшего певца за его демонстративное пассивное отношение к религиозным обрядам, веселый жизнерадостный нрав, вольный, независимый характер, обрушили поток проклятий в его адрес. Но трудовая беднота не отвернулась от своего горячо любимого певца. Напротив, односельчане попросили Иэду выступить на сходе и сказать, как им поступить в сложившейся ситуации. Халид Виситаев, по его словам, почти дословно помнит его выступление. Оно на него произвело такое сильное впечатление, что он, не колеблясь, записался в красный партизанский отряд и с тех пор принимал участие в боях за революцию.

«Мы до сих пор были бесправными рабами царя и его приспешников», – сказал Иэда. «По его первому же приказу мы сдавали своих коней и сыновей защищать неизвестно чьи интересы. Сегодня все изменилось. В России крестьяне и рабочие, такие же, как и мы с вами простые люди, взяли власть в свои руки. Они и нам помогут установить здесь справедливую

---

* Интересно, что не любой конский волос был годен для этой цели. Его, по свидетельству информатора жителя села Малые-Варанды Советского района Эдилсолты Хасиханова, готовили специально, обрабатывая сургучом.

* Воспоминания Х. Виситаева публикуются впервые.

народную власть. Нашим муллам и шейхам уже грезится, что они будут управлять нами. Потому они призывают не вступать в борьбу. Я призываю всех поддержать революцию…».

Выступление прославленного певца никого не оставило равнодушным. Одних оно воодушевило, обнадежило, других – озлобило. И так было не раз. К мнению «постоянно бывающего на людях», мудрого и прозорливого Иэды, знающего нужды и чаяния трудящихся, простые люди прислушивались больше, чем к словам своих духовных наставников.

Рано сложилась классовая позиция народного певца. Он со своим неразлучным спутником – дечиг-пондуром – исколесил почти всю Чечню. Всюду видя бесправие, нищету, Иэда до глубины души проникался бедственным положением трудящихся людей. У него было очень много друзей во всех концах Чечни. Его приезд к какому-нибудь из них непременно становился праздником для всех сельчан. Люди, забывая обо всем на свете, с жадностью внимали вдохновенным песням, прославившим благородство, отвагу, свободу. Тонкий музыкант, прекрасный импровизатор, он исполнил илли с большим наслаждением, сопровождая пение выразительной мимикой, разнообразными жестами, талантливо перевоплощаясь в образы своих героев. Его выступления в народе были популярны и горячо любимы еще и потому, что они были пронизаны идеями гуманизма и справедливости.

Другой односельчанин Иэды Удиева, 85-летний Мусит Хатуев, вспоминает, что он даже в почетном возрасте слыл очень беспокойным: не мог более одной недели усидеть дома. Его тянуло к людям. Он слыл в народе не только как искусный певец, но и как талантливый рассказчик. Глубокий, острый ум, образная, выразительная речь делали его интересным собеседником. Он сохранил до глубокой старости гибкую, стройную осанку, мог с молодецкой легкостью станцевать лезгинку, сохранил до последних дней оптимизм, жизнерадостность. Высокий, подтянутый, в неизменно белой черкеске, обязательно застегнутой на все пуговицы, в белой пушистой шапке запомнился его образ всем старожилам села Гехи.

Иэда Удиев оказал значительное влияние на творчество молодого, начинающего тогда певца Бауддии Сулейманова. Увидев в способном юноше горячую заинтересованность, он передал ему весь свой репертуар, состоящий из многих десятков эпических песен илли.

Умер Иэда Удиев в 1919 году от тифа, не дожив всего несколько месяцев до установления Советской власти в Чечено-Ингушетии.

Искусным музыкантом и непревзойденным импровизатором слыл также земляк Иэды Удиева Мази Мадиев, известный в народе как Мази из Катар-Юрта. Мастерство талантливого народного певца и самобытного рассказчика всегда вызывало неподдельное восхищение слушателей.

В цепкой памяти народа до сих пор бытует, хотя со времени его смерти прошло более 60 лет, исторические притчи-были, приключения, связанные с жизнью и деятельностью Мази: «Поездка мази в Назрань», «Как дочь Баки вышла замуж за Дадаки», «Как Мази сопровождал зятя» и многие другие.

Он был удивительно жизнерадостен и остроумен. Эти черты, прежде всего, отмечают все старожилы Катар-Юрта, которые помнят его. 75-летняя Аба Бекмурзаева, проживавшая в детстве по соседству с Мази, рассказывала: «Я помню уже его молодым, в солидном возрасте. Но еще тогда ни одна свадьба, ни одна вечеринка в селе не приходила без его участия. Мази умел в строгую обрядность подобных мероприятий вносить искорки здорового юмора, веселья. С его появлением у людей неизменно светлели лица. Любой обыденный разговор в его устах приобретал большую значимость. Именно это и привлекало, заставляя задумываться слушателей. В другой раз даже мимоходом брошенная шутка в адрес «неподеливших» что-то молодых юношей, не только снимала «страсти», но и вызывала всеобщий смех присутствующих.

Студентам-практикантам ЧГУ в 1979 году 80-летняя Аба Вахаева из Катар-Юрта рассказывала, что на её свадьбе Мази был самым желанным гостем. Она хорошо запомнила образ певца: «Он был высокого роста, сухощав. Крупное, открытое лицо с большими,

выступающими за обе щеки усами, живые, лукаво прищуренные голубые глаза приятно выделяли его среди людей его возраста».

Мази постоянно ездил в гости к своим многочисленным друзьям – почитателям его таланта в Урус-Мартан, Ведено и другие села Чечни. После каждой такой поездки он привозил новую песню и обязательно знакомил с ней односельчан. В его репертуаре было много эпических песен илли, но часто и с большей охотой он исполнял шуточные песни, в которых преобладали жизнеутверждающие, оптимистические мотивы.

Муллы и другие ревнители религиозных культов, по свидетельству старожилов, нередко упрекали его, особенно в последние годы жизни, за такой образ жизни. По их мнению, он занимался делами, недостойными мужчины. На это Мази всегда отвечал остроумной веселой песней.

Мази не терял присутствия духа даже в самые трудные минуты своей жизни. Рассказывают, что на кануне своей смерти, днем, возвращаясь домой, Мази полушутя-полусерьезно сказал встретившимся ему людям, что жить ему осталось считанные часы. Так оно и случилось. Он жил громко, полно, принося людям даже одним своим появлением радость, а ушел из жизни незаметно. Никто ни разу не слышал стона из его груди, жалобы на жизненные невзгоды, хотя их на его долю выпало немало…

Такой же след в душах людей оставил и Батура из Цоцан-Юрта. Это был другой тип певца-сказителя. Рано испытав на себе тяготы подневольной жизни, порожденные самодержавным строем, он открыто начал говорить о несправедливой «царской власти». Горячим, правдивым словом Батура будил в душах, угнетенных протест. Особенно много внимания он отводил в этой борьбе песням, над которыми долго и упорно работал. Социально заостренные, воспитывающие патриотические чувства, они всегда глубоко западали в душу слушателей. Естественно, все это не могло остаться незамеченным. За свой честный, независимый характер, заступничество за бедных, обездоленных людей, он не раз подвергался официальными властями гонениям. Но даже в царских застенках Батура удивлял всех стойкостью духа; он и здесь продолжал бороться, поднимая у узников своими песнями настроение.

Умер Батура на семидесятом году жизни в 1910 году*.

Все вышесказанное позволяет сделать вывод о том, что народные сказители играли большую роль в жизни чеченского народа. Они были не только хранителями традиционных основ сказительского искусства, но и хранителями истории и духовной культуры народа. Как отмечает Т.М. Хаджиева, «…в силу этого они имели особый статус в среде своего народа».

В заключении хочется отметить, что наши полевые исследования последних лет свидетельствуют об изменении традиционных основ сказительского искусства. На наш взгляд, современное сказительство, хотя и имеет незначительные изменения, в целом, может сохранить и продолжить традиционные основы сказительского искусства, которое является своеобразным средством сохранения самобытной культуры народа.

Литература

1. Балакирев М.А. Воспоминания и письма / М.А. Балакирев. – Л., 1962. – С. 432–453.
2. Белевич К.П. Несколько картин из кавказских войн и нравов горцев / К.П. Белевич. – СПб, 1910. – 265 с.
3. Виноградов Б.С. Л.Н. Толстой на Кавказе в записях современников / Б.С. Виноградов. Труды, т. 3. – Грозный, 1961. – 116 с.
4. Лермонтов М.Ю. Избранные произведения / М.Ю. Лермонтов. Т. I. – М.: Художественная литература, 1967. – С. 176.
5. Властов Г.К. Война в Большой Чечне / Г.К. Властов. – СПб.: Воен. тип., ценз. 1856. – 60 с.

* Сведения о жизни и деятельности Батуры записаны в январе 1983 года со слов старейшего жителя селения Цоци-Юрт 86-летнего Сайд-Ахмеда Батаева.

URL:https://viewer.rusneb.ru/ru/000199_000009_003542427?page=1&rotate=0&theme=white (дата обращения: 15. 09.2023).
6. Толстой Л.Н. ППС, т. 46. – М., 1934. – С. 89–90.
7. Тотоев Ф.В. Страницы из истории Чечено-Ингушетии /Ф.В. Тотоев // Известия, т. VI, вып. 3, литературоведение. – Грозный: Чеч.-Инг. кн. изд-во, 1972. – С. 197–201.
8. Хаджиева Т.М. Роль сказитилей в развитии, бытовании и сохранении Нартиады / Т.М. Хаджиева. URL: https://elibrary.ru/item.asp?id=41722029 (дата обращения: 20.09.2023).

***

Хусаинова Г.Р.
г. Уфа, Россия

СКАЗИТЕЛЬ И ЕГО ТЕКСТ

(комментарии информанта в контексте эпического текста “Кузыйкурпяс и Маянхылу” в записи 2017 года)

«Исследование выполнено за счет гранта Российского научного фонда
№ 22-28-00940, https://rscf.ru/project/22-28-00940/»

Аннотация. *В статье анализируется текст сказителя по последней пока записи эпического произведения “Кузыйкурпяс и Маянхылу” в XXI в.*

Особое внимание уделяется комментариям информанта, вставленным при исполнении ею эпоса,. это были сведения из реальной жизни, отдельные этнобытовые детали; т.е. получился своеобразный сплав текста эпоса и комментариев, последних было значительно больше. Такое интересное исполнение эпоса современным информантом, которая сохранила в памяти только сюжетную канву эпоса и преподнесла ее, дополнив своими знаниями о быте народа, в более объемном виде, несомненно будет представлять интерес для исследователей.

Ключевые слова: *эпос, сказитель, текст, «Кузыйкурпяс и Маянхылыу», башкирский, информант, комментарии*

Эпос «Кузыйкурпяс и Маянхылыу», широко распространенный среди башкир, встречается в фольклоре ряда тюркских народов. Это алтайские версии «Козика и Баян-сылу», «Козын-Эркеш и Байым-Сур», «Козюйке и Баян-Ару», казахская версия «Козе-корпеш и Баян-слу», версия западносибирских татар «Козы-Курпеш.

Еще в 1917 году известный русский путешественник, этнолог и фольклорист Г.Н. Потанин отметил, что сюжет стал международным, что историю любви красавицы Баян-сулу и Козу-Курпеша знает вся степь от Оренбурга до Зайсана, а выдающийся казахский писатель и знаток народного эпоса М.О. Ауэзов, в подтверждение слов Г.Н. Потанина, писал, что «имена Баян и Корпеш сделались нарицательными для несчастных молодых влюбленных, подобно именам Ромео и Джульетты на Западе».

Башкирская народная поэма «Кузы-Курпес и Маянхылу» увидела свет в 1812 г. в переводе Тимофея Беляева под названием «Куз-Курпяч, башкирская повесть, писанная на башкирском языке одним курайчем и переведенная на российский в долинах гор Рифейских, 1909 года». Беляевская версия эпоса, по словам советского исследователя Л.И. Климовича, «явилась едва ли не самым ранним опытом перевода крупного эпического произведения тюркских народов России на русский язык». Казахский фольклорист И.Т. Дюсенбаев, выражая общее мнение многих исследователей, отмечал: «Башкирский вариант «Куз-Курпяча» является наиболее полным и, по-видимому, наиболее ранним из всех известных публикаций этого эпоса».

«Основная проблема, решаемая в эпическом произведении “Кузыйкурпяс и Маянхылу”, – отмечает С.А. Галин, – это проблема объединения башкирских родов и племен в более крупные союзы. Соглашение, уговор глав двух племен, родов установить между

ними дружбу, их стремление к родству в форме брачного союза нужно рассматривать как образное выражение стремления к этому». Другой уфимский исследователь указывал на то, что «это памятник общественного звучания, в котором отражены жизнь и быт башкирских племен, процесс их этнического развития, нередко сопровождавшийся междоусобными войнами».

Повесть «Куз-Курпяч» в изложении Т. Беляева стоит особняком не только среди национальных, но и башкирских версий, хотя по содержанию близка им. Башкирский богатырь Карабай дважды спасает от смерти своего друга казахского богатыря Сарабая. Два друга дают обет обручить своих детей, но после гибели Карабая неблагодарный Сарабай откочевывает со своей дочерью Баян. Сын Карабая – Куз-Курпяч отправляется на поиски невесты и находит ее.

Повесть имеет характер сказания о происхождении башкир и генеалогии башкирских родоплеменных групп. На пути в поисках Баян волшебница Мяскяй показывает Куз-Курпячу «очарованную доску», где он видит далекое будущее: сына – богатыря Барлыбая, который родится от Баян, стоящих за ним в кольчугах семерых сыновей Барлыбая: Бурзяна, Усяргана, Тамьяна, Кыпчака, Бушмыса, Кара-Кыпчака и Тенгаура, т. е. мифических родоначальников башкирских племен, известных под этими названиями.

В башкирском фольклоре исследователи признают существование двух версий эпоса с многочисленными вариантами. «Кузыйкурпяс» в версии Т. Беляева известен еще в двух вариантах, записанных в 1956 и 2017 гг., в последнем имеется ввиду вариант, анализу которого посвящается данная статья, а версия Г. Саляма имеет, по нашим наблюдениям, пока 36 вариантов. Вторая версия схожа с версиями упомянутых выше родственных народов в том, что завершается трагически – гибелью главных героев.

Во время экспедиции в Архангельский район Республики Башкортостан в 2017 г. состоялась встреча с Файзуллиной Зилей Самсетдиновной (1958 г.р.), которая предупредила, что она исполнит вариант сказания деревни Кызгы, ибо раньше у каждой деревни был свой вариант. Надо полагать, она имела в виду незначительные отличия в тексте, что характерно повествовательному произведению при каждом исполнении, даже повторном одним и тем же сказителем.

Информант переняла сказание от своей бабушки Нугумановой Хамдии (1913-2002). По ее воспоминаниям о том, что они с бабушкой часто ездили верхом по лесам, навещали родственников в соседней деревне Зуяк, что бабушка в своей речи часто использовала пословицы, поговорки, которые сохранились в памяти и передались ей свидетельствует об их тесном общении. Сказание, которое было исполнено информантом, тоже из репертуара ее бабушки.

Поскольку исследование посвящено анализу текста сказителя, проанализируем запись текста подробнее, насколько возможно, как требует этого текстология фольклора.

Традиционно эпическому сказанию характерно наличие начальной формулы и произведение начинается со словосочетаний “в давнее-давнее время”, “очень давно” и т.п. В нашем случае оно начинается с информации о том, что информант знает его с детских лет: “Бәләкәй саҡтан хәтерләп ҡалғанмын инде”. Далее она делится со своими знаниями о том, что у данного сказания существует много вариантов, что даже у каждой деревни был свой вариант. Начало сумбурное, информант плохо помнит содержание сказания, поэтому непосредственно текст ее сказания начинается с информации о дружбе казахской девушки Маянхылу с Кузыйкурпясом, у которого отец умер; далее егет намерен отправиться в поиски девушки, но не знает куда. Назвав имя девушки, информант внесла корректировку: “У нас Маян говорили, не Маянхылу”. Информант не помнит как одновременно родились мальчик в башкирской, девочка в казахской семье, отцы которых дружили и договорились породниться, когда дети подрастут; не сказала она и о том, что после смерти друга отец девушки передумал отдать дочь за его сына и увез семью в неизвестном направлении.

Свой рассказ она продолжает с эпизода, когда герой перед отправлением за суженой, о существовании которой узнал случайно, подходит к матери, но та не говорит, куда увезли

девушку, понимая, что за парня, у которого умер отец, девушку не отдадут. В реальной жизни так и было, поэтому в сказании отец девушки так и поступил. По сюжету произведения, кто-то спрашивает у Кузыйкурпяса: “Ты забыл про Маян?”. Он переспрашивает: “А кто это Маян?” Ему говорят, что, в раннем возрасте их семьи проводили «Һырғатуй» или «Ҡолаҡ тешләтеү» (букв. “ухо кусать”) и у него есть невеста. Суть обычая заключается в том, что в некоторых семьях родители девочки и мальчика в малом возрасте детей договаривались о будущей свадьбе и обменивались подарками. Мальчик должен был слегка укусить ухо девочки в знак того, что она уже будущая невеста. Информант прокомментировала этот момент, связав его с настоящим временем. Мол, упомянутый обычай встречался в их регионе и лично ее коснулся: “мәҫәлән, минеӊ дә ҡолаҡты тешләткәндәр, тик ул егет үлгән инде, егерме көннөк буған да. Шул икебеҙ бер ваҡытта тыуғанбыҙ ҙа, шан һуӊ ҡолаҡ тешләткәннәр, ул даже мин бәләкәй саҡта булған мына ҡолаҡ тешләтеү беҙҙеӊ ауылда” (например, “Һырғатуй” проводили и со мной, только мальчик умер в младенчестве. Мы одновременно родились, поэтому попали под этот обычай. Когда я была маленькая, в нашей деревне соблюдался этот обычай).

Далее, переходя к тексту сказания, информант повествует о том, что Кузыйкурпяс не знает где искать свою невесту и приходит к матери, просит подготовить ему ҡурмас - жареную пшеницу. Тут информант отвлекается от текста сказания и начинает говорить о курмасе: “Беҙҙә ҡурмас элек-электән, мин бәләкәй саҡта ҡурмас [ҡуралар ине], мин әле лә үҙем ҡурмас ҡурам. Шан һуӊ… ней… килеләр була торғайны, килелә иләп тороп беҙ талҡан эшләй торғайныҡ, ә әлеге талҡанды алып ҡарайһыӊ магазиннан ул талҡан бөтөнләй икенсе талҡан бит инде ул, тәме лә юҡ.” (Курмас у нас был всегда. Его жарили, когда я маленькая была, я и сейчас его жарю. Потом у нас была ступа, в котором мы толкли зерно, просеивали его и делали талкан (мука из жареной пшеницы, ячменя и т. п., а также каша из этой муки). Талкан, который в наше время продают в магазине, это другой талкан, у него вкус другой). Про такой талкан и в открытых источниках есть информация. Например, талкан, что продается в магазинах на Алтае, ни на каких каменных жерновах ячмень уже не измельчают, а делают все в автоматизированном режиме. Хотя в глубинке до сих пор живут старожилы, которые делают талкан по технологиям столетней давности теми самыми каменными жерновами.

Таким образом, информант вспомнила предмет старины ступу, которая являлась необходимой домашней утварью, например, и у русских. В ступе пестом толкли зерно в крупу и варили из него кашу. Мяли в ней зерна конопли или льна для приготовления растительного (постного) масла. Разминали зерна мака и делали из него начинку для пирогов или же постное молоко, которое пили в дни постов. В ступе толкли и стебли льна и конопли, чтобы впоследствии изготовить из нее пряжу, используемую для шитья одежды. Учитывая значение ступы и песта для приготовления пищи, питья и одежды, понятно, что она занимала почетное место в каждом доме и пользовалась любовью и уважением. Толочь зерно в ступе было не простое занятие. «Семь потов сойдет, пока крупу к варке приготовишь», – поговаривали опытные хозяйки. Начинать нужно медленно, постепенно, чтобы не разбросать зерно вокруг ступы. Очень осторожно, легко, просто бережно опускали пест в ступу. При толчении в ступе зерно освобождалось от оболочки и частично размельчалось. Затем извлекали пест из ступы и рукой проверяли, сколько зерен в шелухе очищенных. После этого зерна пересыпали в ведро и выносили на улицу. На землю стелилась ткань, и над ней веяли зерно от шелухи на ветру. Чистую крупу собирали в посуду, промывали водой. Только после этого крупу можно было варить.

Возвращаясь к тексту сказителя. После комментариев о курмасе, информант продолжила эпизод подавания курмаса сыну рукой матери. При этом она снова внесла уточнение относительно слова “инәй” (мама), мол у них маму так называют. Мать пожарила курмас, который сын просил подать рукой. Мать только собралась подать горячий курмас в ладони, Кузыйкурпяс придавив ей ладонь, спросил: “Где Маянхылу? Когда скажешь, тогда уберу свою руку”. Мать не выдержав горячий курмас, выдала сыну информацию о том, что

девушку отец увез в казахские степи, чтобы не выдать замуж за Кузыйкурпяса, оставшегося без отца.

Далее, узнав местонахождение невесты, герой направляется в казахские степи.

По тексту информанта, герой оказывается на месте (отсутствует описание пути, состоящий из сплошных приключений в основном тексте и многочисленных вариантах обоих версий) и нанимается пастухом, но никому не говорит кто он. Выяснив где находится Маян, Кузыйкурпяс подходит к юрте девушки и поет, он хорошо пел. Маян помнила его, узнала. Они вдвоемпытаются покинуть эти места. Их преследует старший брат девушки. Поймав у реки, на наручниках приводит их обратно. Отец девушки устраивает состязания, на всех Кузыйкурпяс выходит победителем. Несмотря на это Карабай хан не хочет выдавать дочь замуж за Кузыйкурпяса. Продолжая свой рассказ, информант снова подчеркивает, мол, это по варианту нашей деревни, Маян предупреждает отца, что если он не выдаст ее за любимого, она наложит на себя руки. Отец боится потерять дочь… На этом месте снова провал памяти и информант скомканно завершает свой рассказ. И последнее говорит она, на них нападают, на казахской степи. И снова комментарий сказителя: тогда же барымта-карымта были. Так было наверное, я думаю. Снова возвращается к тексту сказания и говорит, что "в этом бою Кузыйкурпяс всех спасает. Спасает всю деревню. Даже брата невесты, которого уводили в рабство. Только после этого согласились девушку выдать замуж". И снова вставка: "вот вспомнила". Соглашаются выдать ее замуж и Кузыйкурпяс увозит Маян к себе домой, в башкирскую степь. С таким счастливым финалом завершает свой рассказ исполнитель.

Информант очень кратко передала содержание произведения, которое можно обозначить как один из вариантов эпического памятника в современном исполнении. Это было то, что осталось в памяти информанта от популярного некогда среди башкир объемного эпоса.

Литература и источники:

1. Народный эпос «Кузы-Курпес и Маян-хылу»: сб. статей / Под ред. А. Н. Киреева и А. И. Харисова. Уфа: Баш. книж. изд-во, 1964. 124 с.

Аюушжав Алимаа
г. Улан-Батор, Монголия

МОНГОЛ УЛСЫН БАРИМТАТ ӨВИЙН ХАДГАЛАЛТЫН БАЙДАЛ, ОЛОН УЛСЫН ХАМТЫН АЖИЛЛАГАА, ОРЧИН ҮЕИЙН ТУЛГАМДСАН АСУУДАЛ

Агуулгын товч: *Илтгэлд орчин үед дэлхий дахинаа баримтат өв гэж юуг хамааруулан ойлгодог тухай товч ойлголтыг өгч, 1992 онд ЮНЕСКО-гоос санаачлан хэрэгжүүлж буй "Дэлхийн ой санамж" хөтөлбөр, түүнд тусгагдсан баримтат өвийн талаар зөвлөмжөөс эх авсан зарчмуудыг дурджээ. Тухайлбал, ямарваа нэг улс үндэстний баримтат өв бүрэн дүүрэн хадгалагдан хамгаалагдах, хүн бүрт саадгүй, байнгын хүртээмжтэй байх, хамтын оюуны санааны хомсдолоос урьдчилан сэргийлэх тухай ойлголтуудыг дурдав. Итгэлийн хоёрдахь хэсэгт соёлын баримтат өвийн талаар Монгол Улсын төрөөс баримтлах соёлын бодлого, Соёлын өвийг хамгаалах тухай Монгол улсын хууль, Соёлын биет бус өвийг (СББӨ) хамгаалах ЮНЕСКО-ийн конвенцийн үзэл санааны дагуу СББӨ, баримтат өвийн талаар судлан тогтоох, бүртгэх, баримтжуулах, хадгалж хамгаалах, дэмжлэг туслалцаа үзүүлэх, урамшуулах үйл ажиллагааг явуулж ирснийг товч дурдав. Түүнчлэн 2014 оны 7 дугаар сарын 28-ны өдөр МУ-ын ЗГ-ын 238 дугаар тогтоолоор "Соёлын баримтат өвийг хамгаалах хөтөлбөр" батлагдсан хөтөлбөрт дүн шинжилгээ хийжээ.*

Илтгэлийн гуравдахь хэсэгт МУ-ын соёлын баримтат өвийг хадгалсан архив, төв, байгууллагуудын нөхцөл байдлын талаар тоон дүн шинжилгээ хийж эцэст нь эдгээрийг хадгалж хамгаалах талаар хийж буй ажил, цаашид авах арга хэмжээний талаар өөрийн санал бодлоо илэрхийлсэн байна.

Түлхүүр үгс: *Intangible cultural heritage, categorie of mother language and oral tradition, documentary heritage of Mongolia, folklore, epic, festivals, events, Ministry of Culture of Mongolia.*

1. Баримтат өв

1992 онд ЮНЕСКО "Дэлхийн ой санамж" хөтөлбөрийг санаачилж, баримтат өвийн талаар зөвлөмж гарган амжилттай хэрэгжүүлж байгаа билээ. Тус хөтөлбөр нь дэлхийн хэмжээнд үнэ цэнэтэй архивын сан хөмрөг, номын сангийн фондыг хадгалах, түүнийгээ өргөн дэлгэр түгээхийг уриалж, хамтын оюун санааны хомсдолоос урьдчилан сэргийлэх зорилготой бөгөөд дэлхийн баримтат өв бүх хүнийх байх, бүх нийтэд бүрэн дүүрэн хадгалагдаж, хамгаалагдах, соёлын ёс заншил, бодит байдлыг зохих ёсоор хүлээн зөвшөөрснөөр хүн бүрт саадгүй, байнгын хүртээмжтэй байх ёстой гэдэгт энэ хөтөлбөрийн алсын хараа оршдог[1].

Эндээс баримтат өв гэдэг ойлголт урган гарна. Энэ талаар "ном, гар бичмэл зэрэг аналог буюу дижитал мэдээлэл агуулсан объектоос эхлээд эдгээрт хамаарах программ хангамжууд"[2] гэж тодорхойлж улмаар 2022 оны 10-р сард баримтат өвийн "Дэлхийн ой санамж" [Моль 2008: 53] хөтөлбөрийн 30 жилийн ойн үеэр тус хөтөлбөрийн зорилго бол дэлхийн баримтат өвийг одоо болон ирээдүйд хадгалах, хамгаалахын зэрэгцээ хүмүүст хүртээмжтэй байлгахад чиглэгдэх ба "энэхүү хүсэл эрмэлзэл нь баримтат өвийг тоон хэлбэрт

[1] General Guidelines of the Memory of the World (MoW) Programme. As approved by the UNESCO Executive Board during its 211th Session (211 EX/10 Decision). 26C/Resolution 11.31 of the General Conference (1991). mow_general_guidelines_en.pdf. p.1

[2] Documentary heritage –"Protecting, preserving and promoting access to the world's documentary heritage" https://en.unesco.org/ci-programme/documentary-heritage

оруулах, архивын баримтуудыг дижиталжуулах, аудио-визуал контент хэлбэрт оруулахыг уриалсан байдаг.

"Дэлхийн ой санамж" хөтөлбөрийн үндэс ба үндсэн бүтээгдэхүүн нь олон улсын бүртгэлд дэлхийн ач холбогдолтой, бүс нутгийн бүртгэлд, үндэсний хэмжээнд тухайн үндэсний хувьд ач холбогдолтой баримтат өвийн бүртгэлүүдийг үүсгэж холбоход оршдог, бас чухал юм. Эдгээр бүртгэлийг дэмжихийн тулд олон улсын, бүс нутгийн, үндэсний хороодыг байгуулсан гэдгийг Та бүхэн мэдэж байгаа[1].

Энэ хөтөлбөрийн дагуу улс орнууд өөр өөрийн баримтат өвийн бүртгэлүүдийг үүсгэжээ. Тухайлбал, “Memory of the World Programme in Korea. Korean National Commission for UNESCO”[2] нь соёлын үнэт зүйлийг хамгаалах тухай хуульд [1962] үндэслэн соёлын үнэт зүйлийг хадгалах, ашиглах замаар олон нийтийн соёлын хөгжил, түүнчлэн хүн төрөлхтний соёлын хөгжилд хувь нэмэр оруулахад оршжээ. Солонгос дахь Дэлхийн ойн үйл ажиллагаа нь хөтөлбөрийн хэрэгжилтэд хувь нэмэр оруулах, бүсийн хэмжээний сургалт семинар, уулзалт хурал зохион байгуулдаг бөгөөд сүүлийн үед дэлхий даяар өсөн нэмэгдэж буй дижитал санах ойг хамгаалах олон улсын хүрээний асуудал шаардлагатай байгаад онцгойлон анхаарч байна. Тийм ч учраас ЮНЕСКО-гийн баримтат өвийн хөтөлбөрийн 30 жилийн ойн уриа нь “Хүртээмжтэй, шударга, энх тайванч нийгмийг дэмжих зорилгоор баримтат өвийг бүртгэх” – гэсэн байв. Мөн Ази, Номхон далайн улс орнууд тухайлбал Дундад Азийн улс орнууд (Казахстан, Киргизстан, Узбекистан) эрчимтэй үйл ажиллагаа явуулж байгаа дэмжиж “Дэлхийн дурсамж” хөтөлбөрийн хүрээнд олон улсын/бүс нутгийн бүртгэлд Согд бичгийн дурсгалыг олон үндэстний нэр дэвшүүлэх стратеги бүхий бүсийн семинар хийжээ.

Манай улсын хувьд, Монгол Улсын төрөөс баримтлах соёлын бодлого, Соёлын өвийг хамгаалах тухай Монгол улсын хууль, Соёлын биет бус өвийг (СББӨ) хамгаалах ЮНЕСКО-ийн конвенцийн үзэл санааны дагуу СББӨ, баримтат өвийн талаар судлан тогтоох, бүртгэх, баримтжуулах, хадгалж хамгаалах, дэмжлэг туслалцаа үзүүлэх, урамшуулах үйл ажиллагааг явуулж ирлээ. 2014 оны 7 дугаар сарын 28-ны өдөр МУ-ын ЗГ-ын 238 дугаар тогтоолоор “Соёлын баримтат өвийг хамгаалах хөтөлбөр” батлагдаж хэрэгжиж дууссан юм. Уг хөтөлбөрт “Монгол Улсын Үндэсний номын сангийн “Монгол судлал, гар бичмэл номын сан хөмрөг”-т 21 мянга орчим гар бичмэл, барын ном, “Түвд номын сан хөмрөг”-т монгол, түвд эрдэмтэн мэргэдийн бүтээсэн 1,5 сая орчим ном судар, “Дорно дахины ном, хэвлэлийн сан хөмрөг”-т 100 гаруй мянган, нийт гурван сая гаруй ховор чухал ном, судар хадгалагдаж байна” мөн “Шинжлэх ухааны академийн Хэл зохиолын хүрээлэнгийн “Дуун ухааны сан хөмрөг”-т тус хүрээлэнгийн эрдэмтдийн 1950-1990 оны хооронд сурвалжлан цуглуулж бүрдүүлсэн аман зохиол болон нутгийн аялгууны материал бүхий 1200 орчим соронзон хальс, 1100 орчим тод үсгийн судар, эрдэмтдийн гараар бичсэн аман зохиол, нутгийн аялгууны хэрэглэгдэхүүн, тайлан бүхий 450 орчим хавтаст материал хадгалагдаж байдаг”[3] хэмээн онцлон дурдсан байв.

Манай улс ЮНЕСКО-гийн “Дэлхийн дурсамж” (ой санамж) хөтөлбөрийн Монголын хороог МУ-ын БСШУ-ны сайдын тушаалаар 2010 онд байгуулж, 2016 онд Гадада харилцааны сайдын тушаалаар шинэчилжээ. Дээрх захирамжаар ЮНЕСКО-гийн баримтат өвийн “Дэлхийн дурсамж” хөтөлбөрийн дарга нь Үндэсний номын сангийн захирал байхаар заасан бий.

Өдгөө манай улс Дэлхийн баримтат өвийн жагсаалтад: “Монгол шунхан Данжуур” [2011], Лу “Алтан товч” [2011], “Есөн эрдэнийн Ганжуур” [2013]-ыг’;

---

[1]Memory of the World Register. https://webarchive.unesco.org/web/20220323041423/https://en.unesco.org/programme/mow/register

[2] https://docplayer.net/4386341-Memory-of-the-world-programme-in-korea-korean-national-commission-for-unesco.html

[3] Соёлын баримтат өвийг хамгаалах хөтөлбөр. Засгийн газрын 2014 оны 238 дугаар тогтоолын 1 дүгээр хавсралт. https://old.legalinfo.mn/annex/details/6495?lawid=10550

Ази, Номхон далайн бүс нутгийн баримтат өвийн жагсаалтад: “Сахиусан Дара эх” [2015], “Мэргэд гарахын орон”[1] [2016]-ыг тус тус бүртгүүлээд байна.

Баримтат өвийг хамгаалах чиглэлээр 2015 онд “Цаасанд мөнхөрсөн баримтат өв”, 2018 онд “Дүрс, дуу авианд шингэсэн баримтат өвийн өнөөгийн байдал”, 2019 онд “Даавуун артай соёлын баримтат өвийн өнөөгийн байдал”, 2020 онд “Чулуун болон модон соёлын баримтат өвийн өнөөгийн байдал” сэдвийн хүрээнд тус тус зохион байгуулаад байна.

Монгол Улс дахь баримтат өвийн зарим архив, төвүүдийн тухай

МУ-ын соёлын баримтат өвийг хадгалсан дараах архив, байгууллагуудаас голлох төвүүдийг дурдвал:

– Монголын архивын ерөнхий газар??
– Монголын үндэсний номын сан /ном судрын бүртгэл ном зүй гарсан/
– МҮОНРТ /олон нийтэд нарийн бүртгэл нь гараагүй/
– Монголын бурхан шашинтны төв Гандантэгчинлэн хийд /мөн/
– ШУА-ийн Хэл зохиолын хүрээлэн /бүртгэл гарсан, шинэчлэх шаардлага бий/

Дээрх байгууллагаас МҮОНРТ дэх соёлын баримтат өвийн талаар жишээлэн товч өгүүлэхэд,

Монголын үндэсний радио: 1934 оны 9-р сарын нэгний өдөр “Анхаараарай, радио хорооноос ярьж байна” гэсэн дуу хоолой улс орон даяар цацагдсанаар Монгол Улс даяар радио өргөн нэвтрүүлэг албан ёсоор эхэлсэн монголын радиогийн “Алтан сан” соёлын баримтат өвд шууд хамаарах бөгөөд 1954 оноос эх сууриа тавьжээ[2]. Энд 1930-аад оны үед Москвад хийлгэсэн манай урлаг, соёлын алдартнуудын пянзны бичлэг, эрт үеийн алдартнуудын дуу хоолой тэргүүтэн үнэт баримтуудыг хадгалж байгаа ажээ. Тухайлбал, 2015 онд Монголын радиогийн захирал Б.Баярсайхантай хийсэн ярилцлагад тэрээр “тус “Алтан сан” хөмрөгт нийтдээ 4000 нэгж, 160 гаруй мянган минутын материал бий” 3 гэсэн бол 2016 онд сэтгүүлч О.Ариунбилэгийн бичсэн нийтлэлд “Радиогийн алтан сан хөмрөгт 1958 оноос хойших контентууд агуулгын хувьд 16 төрөлд хуваагдан, 5000 шахам цагийн бичлэг хадгалагдаж буй”4 гэжээ. Тэгвэл 2019 онд МҮОНР-ийн сан хөмрөгийн эрхлэгч Л.Хэрлэнтуултай хийсэн ярилцлагад: “Алтан сан хөмрөгт”-т одоогоор 4279 цагийн 8385 ширхэг соронзон хальс бүхий бичлэг хадгалагдаж байна”5 гэх мэтээр тооны хувьд зөрүүтэй мэдээлэл гарч байна. 2014 онд хийсэн аудитийн шалгалтаар зөвхөн хөгжмийн эргэлтийн сан хөмрөгт “ардын дуу 4000, зохиолын дуу 10000, хөгжмийн уран сайхны нэвтрүүлэг 300, гадаад бичлэг 10000 зэрэг нийт 25000 орчим хальс хадгалагдаж байна” гэжээ. Миний бие 2011 онд тус сангийн зөвхөн уртын дууг тоолж үзэхэд, анх 1959 оноос бүртгэгдсэн, давхардаагүй тоогоор нийт 181 нэгж хадгаламж бүхий уртын дууны дуу бичлэг байв.

МҮОНР 2010 оноос хадгаламжийн нэгжүүдийг нэгдсэн бүлжээнд оруулах, тоон системд шилжүүлэх ажлыг хийж 2021 оны байдлаар 70 хувь нь дижитал болжээ. Аудитийн

---

[1] Төвд-Монгол нэр томъёоны толь бичгийн модон бар"-ыг Монгол улсын Судар бичгийн хүрээлэнгийн /ШУА/ санаачлагаар 1924 онд Буриадын Агийн дацанд бүтээлгэсэн. Монголын үндэсний номын сангийн Үнэт ховор номын музейд 11 бүлэг 378 ширхэг. 54.7х7.4 см хэмжээтэй 7 ширхэг модон бар бусад 11 аймаг нь Төвд номын фондод хадгалагддаг. “Мэргэд гарахын орон” толь бичиг нь Монгол Улсын Засгийн газрын 2012 оны 105 дугаар тогтоолоор Түүх соёлын хосгүй үнэт дурсгалт зүйлын жагсаалтад бүртгэгдсэн.

[2] “МҮОНРТийн телевиз, радиогийн нэвтрүүлгийн баримт /алтан фонд/-ыг бүрдүүлэх, хадгалах, хамгаалах, нөхөн бүрдүүлэх, ашиглах журмын (МҮОНРТ-ийн Үндэсний зөвлөлийн 2006 оны 55 дугаар тогтоол) 2.22-д “Сан хөмрөг нь Монголын ард түмний амьдрал хөгжлийн түүхийг тусгасан, эрдэм шинжилгээ нийгэм, улс төр, эдийн засаг, соёлын ач холбогдол бүхий бүх төрлийн нэвтрүүлгээс бүрдэх ба салбарын алдар гавъяатнууд, нэрт зүтгэлтнүүдийн дүрс, дуу хоолой, дурсамж яриа, ардын авъяастнуудын дахин давтагдашгүй бүтээл туурвил, уран бүтээлчдийн баримт материалуудаас бүрдсэн Монголын ард түмний түүх соёлын үнэт өв” гэж тодорхойлжээ.

[3] “Монголын радиогийн “Алтан сан”-д 1920-иод оны түүхэн бичлэг бий” ярилцлага. https://www.shuum.mn/news-detail/25624

[4] Монгол хүнээс салгаж болшгүй үнэт зүйл Монголын радиод байдаг. О.Ариунбилэгийн бичсэн нийтлэл. https://gogo.mn/r/0eyj2. 2016.09.01

[5] “МҮОНР-ийн “Алтан сан хөмрөгт”-т одоогоор 4279 цагийн 8385 ширхэг соронзон хальс бүхий бичлэг хадгалагдаж байна” Л.Хэрлэнтуултай хийсэн ярилцлага. 2019-08-29 09:23:26 https://www.mnb.mn/i/183418

шинжээчдийн дүгнэлтээр, тус сангийн бүртгэлийг гар нооргоор хөтөлдөг, хариуцсан нягтлан бодогч хяналт тавьдаггүй, хальсны бүрэн бүтэн байдлыг шалгах төхөөрөмжгүй, чийг, дулаан хэмжигч багаж хэрэгсэл байхгүй, Үндэсний төв архивын салбар болгох ажлыг зохион байгуулах, радиогийн алтан болон эргэлтийн сан хөмрөгийн бүтээлүүдийг нягтлан бодох бүртгэлд тусгах зэрэг зөвлөмж өгсөн нь бидэнд бас нэгийг бодогдуулах буй за.

Соёлын яамны харьяа СӨҮТ-ийн Соёлын өвийн улсын нэгдсэн бүртгэл мэдээллийн санд мөн соёлын үнэт баримтууд хадгалагдаж байгаа бөгөөд анх Япон улсын санхүүжилтээр НҮБ-ын Боловсрол, шинжлэх ухаан, соёлын байгууллагын дэргэд байгууллагдсан Японы итгэлцлийн сангийн дэмжлэгтэйгээр 1999-2017 онуудад Монгол Улс дахь соёлын биет бус өвийн хадгалалт, хамгаалалтыг чадавхжуулан бэхжүүлэх чиглэлээр тасралтгүй төсөл хөтөлбөрүүд хэрэгжиж[1], чамгүй хувь нэмэр оруулсан гэдгийг СӨҮТ батлан өгүүлж байна. Одоо тус газар хадгалагдаж байгаа Betacam, UVW, DV, SVHS хальсыг дижитал хэлбэрт хөрвүүлэх, дуу, дүрс бичлэгийн студи нээжээ. Хальсыг дижитал хэлбэрт шилжүүлж хөрвүүлснээр хальсанд бичигдэн үлдсэн Соёлын биет бус өвийг, өвлөн уламжлагчийн олон төрөл зүйл, дахин давтагдашгүй дүрс бичлэг, баримт устах эрсдэлээс хамгаалах, соёлын биет бус өвийг судалгааны эргэлтэд оруулах, контент бүтээх, цахим сан үүсгэх, судлах, сурталчлах, ашиглах боломж бүрэн бүрдэх, эх хальсны дижитал хувилбар буюу хуулбар хувь бий болох өндөр ач холбогдолтой гэж дүгнэж байна[2].

Дээрх архив, төв, байгууллагууд нэгдсэн сүлжээ бүртгэлд хамрагддаггүй, энэ ажилд СӨҮТ-энд төдийлөн хүч хүрэхүй тал бий. Өнөө хэр улсын хэмжээнд баримтат өвийн "төрөлжсөн дижитал" мэдээллийн сан байхгүй, хүртээмжгүй байсаар байна.

ДҮГНЭЛТ

Баримтат өвийн “Дэлхийн ой санамж” ЮНЕСКО-гийн хөтөлбөр олон талын үр дүнтэй байж, улс орнууд чухал чиг зөвлөмжийг авч энэ дагуу их ажил хийгдэж зарим газар илүү идэвхтэй байна. Ийм улс орнууд бусадтайгаа туршлага, санамжаа дуртайяа хуваалцаж байгаа нь сайшаан тэмдэглүүштэй юм.

Манай улсын хувьд архиц дэвшил байгааг цохон дурдах нь зүйн хэрэг. Хэдий тийм ч байгууллага, хувь хүмүүс, сүм, хийдэд байгаа “баримтат өв, ховор, чухал ном судар нь хадгалалтын буруу горимоос үүдэн хуурайшиж хэврэгших, элэгдэж хугарах, үг, үсэг балрах, гэмтэх явдал гарсаар байна. Тухайлбал “Дуун ухааны сан хөмрөг”-т хадгалж байгаа материалаас 1496 үлгэрийн 100 орчим нь хадгалалтын явцад бүрэн бус болсон, 2008 оны улсын тооллогоор Үндэсний номын санд хадгалагдаж байгаа ном судрын 85 хувь нь их, бага хэмжээний гэмтэлтэй гарсан бөгөөд 20-30 жилийн дараа гэхэд тэн хагас нь устаж үгүй болох аюул нүүрлээд байгааг олон улсын шинжээч, эрдэмтэн, мэргэжилтнүүд анхааруулж байгаа” [3] байдал үндсэндээ хэвээрээ гэж хэлж болно. Мөн ЮНЕСКО-гийн соёлын баримтат өвийг хамгаалах “Дэлхийн дурсамж” хөтөлбөрийг хэрэгжүүлэх, дэлхийн баримтат өвийн жагсаалтад баримтат өвөө бүртгүүлэх ажлыг эхлүүлсэн хэдий ч үндэсний хэмжээнд баримтат өвийг бүртгэх, хамгаалах ажил хангалтгүй байсаар байна.

Бид өнөөдөр хүн төрөлхтний дуу дүрс бичлэгийн нийтийн өв ирээдүй хойч үед маань бүрэн бүтнээрээ өвлөгдөн очих бүхий л нөхцлийг хангахын төлөө шаардлагатай бүх зүйлсийг хийх ёстой. Дуу дүрс бичлэгийн өвүүдэд хүмүүс хоорондоо хуваалцан хамтран ашиглах чухал ач холбогдолтой бөгөөд сургат, хичээл, мэдээлэл, мэдлэг хадгалагдаж байдаг бөгөөд энэ нь хүмүүс хоорондын хамтын ажиллагаа, хэлхээ холбоо, бүтээлч үйл ажиллагаа, инновацийн эх булаг байдаг. Ийм учраас архив нь бидний нийт ой санамжийг бүрдүүлж хамгаалан хүмүүсийн мэдлэг мэдээлэл авах, үнэнийг мэдэх эрхийг хангаж байдгаараа маш

---

[1] 1999-2007 онд тус сангийн дэмжлэгтэйгээр “Монгол аман утга соёлын өвийг дүрс бичлэгээр халгалах”, “Морин хуур уламжлалт хөгжмийг хадгалах” төслийг хэрэгжүүлсний үр дүнд бий болсон дуу, дүрс бичлэгийн сан нь өнөөдөр Соёлын өвийн үндэсний төвийн бүртгэл, мэдээллийн санд онцгой үнэ цэнэ бүхий судалгааны хэрэглэгдэхүүн болж байна.

[2]Mongolian National Commission for UNESCO.
rosdotpnSecO2m,t01932i4eg00o31137b543gr3 mm0031tl c6m7034892

[3] Мөн хөтөлбөр

чухал юм. Тухайлбал, гадаад улс орнуудад байгаа монгол үндэстний соёлын өвд хамаатах баримтат өвүүдийг бүртгэлжүүлэх, хадгаламжуудыг харилцан солилцох, хуулбаран авч, олон нийтийн хүртээл болгох, харилцан туршлага солилцох талаар тодорхой жишээ болохуйц ажил хийгдэж байна. Үүнд ОХУ-ын Санкт петербургийн соёл, шинжлэх ухааны холбогдох байгууллагууд санаачилга гаргаж, мэдээллээр хангаж, зарим ажлууд бодит хэрэгжилтийг олжээ. Жишээ нь, "Монголчуудын соёлын өв: гар бичмэл ба архивын баримт цуглуулга" олон улсын хурал онцгой хувь нэмэр оруулж байгаа бөгөөд сүүлийн үеийн жишээ гэвэл, Монгол Улсын Үндэсний номын сан, Санкт-Петербургийн Үндэсний номын сан 2023 оны 6 дугаар сарын 23-ны өдөр онлайн уулзалт хийж, тус уулзалтад оролцсон ОХУ-ын төлөөлөгчид "Оросын Үндэсний номын сангийн Монгол номын сан хөмрөгт одоогийн байдлаар 8715 ном, 7205 сэтгүүл, 43424 сонин хадгалагдаж байна. Түүний дотор Монголын түүх өгүүлэх онц сонин материал олон байдгаас, жишээ нь 1912-1918 онд Харвин хотод монгол бичгээр гардаг байсан "Монголын сонин бичгүүд" сонины дугаар бүрэн эхээрээ байна"[1].

Баримтат өв гэдгийг ном судар төдийгөөр авч үзэх, эс бол СББӨ, түүний бүртгэл тооллогод илүү анхаарал тавьж баримтат өвийн талаар төдийлөн цэгцтэй ажиллаж чадахгүй байна. Тиймээс СББӨ-ийн анхан шатны бүртгэл мэдээллийг бүрдүүлэх ажлыг цалгардуулах дутагдал түгээмэл байдаг талаар СӨҮТ-ийн бичиг баримтат удаа дараа дурдсан.

Бидний өнөөдөр ярьж буй сэдэвт хамаарах "БАРИМТАТ ӨВ" -д бичиг үсэг, дуу авианы соёлын хөдөлгөөнт бүхий л төрөл хамаарах бөгөөд тухайн улс орны түүх, хэл, соёл, ёс заншлыг тээн хадгалж байдаг соёлын болоод судалгаа шинжилгээний чухал хэрэглэгдэхүүнүүд болох:

• Бичиг үсгийн дурсгалууд: ямар нэг зүйл дээр бичиж, сийлж, зурж, оёж хатгаж, барлаж, хэвлэж үлдээсэн баримтууд; Цаас болон бусад уламжлалт материал (арьс шир, мод, модны холтос, хальс, үйс, навч, торго, бөс даавуу, төрөл бүрийн металл гэх зэрэг)

Хэвлэмэл дурсгалууд: ном, сэтгүүл, марк, ил захидал, мөнгөн тэмдэгт зэрэг зурмал, гэрэл зураг болон бусад дүрслэлийг ашигласан эд өлгийн зүйлс

• Бүх төрлийн дуу, дүрс бичлэг, гэрэл зургийн дурсгалууд: Кино, дүрс, дуу авианы бүх төрлийн бичлэгийн дурсгалууд: Механик бичлэгүүд (фонограм болон бичил ховилт бичлэгүүд (пянз, диск); Соронзон бичлэгийн хэрэгслүүд (соронзон хуурцаг болон диск)пянз, соронзон туузан бичлэг) гэх мэт.

• Мэдээллийн харах (оптик) хэрэгслүүд (дуу авианы CD, CD-ROM, видео диск, оптик хуурцгууд)

• Электрон хэвлэл (дэлгэцээс буулгасан болон дэлгэцэнд байгаа)

• Радио, телевизийн баримтууд,

• Электрон бичлэг болон мэдээллүүд (E-mail, компьютерын файлууд) гэх мэт хэлбэрүүд багтана.

Эдгээр нь нэн чухал учраас "Дэлхийн дуу, дүрс бичлэгийн өвийг хамгаалах өдөр"-ийг 2014 оны 10 дугаар сарын 27-нд анх тэмдэглэж эрсдэлд байгаа архивуудыг хамгаалах, тулгарч буй эдгээр аюулыг бодитоор таньж мэдэх, олон нийтийн анхаарлыг хандуулах, олон улсын түвшний, найдвартай хамгаалалтын арга хэмжээ авах зэрэг олон асуудал бийг дахин дахин сануулсаар байна.

Монгол Улсын хувьд, ШУА-ийн Хэл зохиолын хүрээлэнгийн хувьд Улсдаа соёлын баримтат өвийн хадгалалт, хамгаалалтын үлгэр жишээ байгууллага болохоор зорилт тавин ажиллаж байгаа бөгөөд дараах зорилтуудыг ханган ажиллах нь чухал байгаа юм. Үүнд,

– Дуу авиа, нутгийн аялгуу, аман зохиол, бичиг үсгийн дурсгал хадгалсан хөмрөгт эрсдлийн дүгнэлт гаргуулах, урд өмнө хийгдсэн цахимжуулалтын байдалд мэргэжлийн үнэлгээ хийлгэх,

– Үйл ажиллагаанд шинэ арга хандлагыг бий болгох (хадгалалт, хамгаалалт, хүртгээмжтэй байдал), эрдэм шинжилгээний тайлангуудыг олон нийтэд хэвлэн хүргэх,

[1] МОНЦАМЭ-гийн албан мэдээ. 2023-06-26 08:52:44. https://montsame.mn/en/read/321969

– Олон улсын архив, баримтат өвийн шаардлагад нийцсэн, аюулгүй цахим хэлбэрт шилжүүлэх, гадаад улс орнуудын холбогдол бүхий байгууллагын тодорхой дэмжлэг туслалцааг эрэлхийлж, хамтарч ажиллах зэрэг зорилт тулгарч байна.

НОМ ЗҮЙ

Албан баримт бичгүүд

1. General Guidelines of the Memory of the World (MoW) Programme. As approved by the UNESCO Executive Board during its 211th Session (211 EX/10 Decision). 26C/Resolution 11.31 of the General Conference (1991). mow_general_guidelines_en.pdf. p.1
2. Documentary heritage –“Protecting, preserving and promoting access to the world’s documentary heritage” https://en.unesco.org/ci-programme/documentary-heritage
3. Memory of the World Register. https://webarchive.unesco.org/web/20220323041423/https://en.unesco.org/programme/mow/register
4. https://docplayer.net/4386341-Memory-of-the-world-programme-in-korea-korean-national-commission-for-unesco.html
5. Соёлын баримтат өвийг хамгаалах хөтөлбөр. Засгийн газрын 2014 оны 238 дугаар тогтоолын 1 дүгээр хавсралт. https://old.legalinfo.mn/annex/details/6495?lawid=10550

Ном, хэвлэл

6. Моль Абраам Социодинамика культуры: Пер. с фр. / Предисл. Б. В. Бирюкова. Изд. 3-е. – М.: Издательство ЛКИ, 2008. — 416 с.
7. Лопез Ж. Дэлхийн өвийн тухай надад ярьж өгөөч. Улаанбаатар, Адмон. 2009
8. Баримт бичгийн эмхэтгэл. ЮНЕСКО-гийн тунхаглал, конвенц, зөвлөмж. Улаанбаатар, 2005
9. Уртнасан Н., Дорждагва Т. Биет бус соёлын өвд холбогдох материалын эмхэтгэл. Тэргүүн дэвтэр. Улаанбаатар, Өнгөт талст. 2009

Сайтууд:

10. “Монголын радиогийн “Алтан сан”-д 1920-иод оны түүхэн бичлэг бий” ярилцлага. https://www.shuum.mn/news-detail/25624
11. Монгол хүнээс салгаж болшгүй үнэт зүйл Монголын радиод байдаг. О.Ариунбилэгийн бичсэн нийтлэл. https://gogo.mn/r/0eyj2. 2016.09.01
12. “МҮОНР-ийн “Алтан сан хөмрөгт”-т одоогоор 4279 цагийн 8385 ширхэг соронзон хальс бүхий бичлэг хадгалагдаж байна” Л.Хэрлэнтуултай хийсэн ярилцлага. 2019-08-29 09:23:26 https://www.mnb.mn/i/183418
13. МОНЦАМЭ-гийн албан мэдээ. 2023-06-26 08:52:44. https://montsame.mn/en/read/321969

***

Д.А. Носов

САНКТ-ПЕТЕРБУРГ, РОССИЯ

ГРУППА СОВЕТСКИХ СОБИРАТЕЛЕЙ ФОЛЬКЛОРА МОНГОЛЬСКИХ НАРОДОВ: 1920-е–1940-е гг.

Введение

20 октября 1924 года в местечке Хатхыл (совр. монг. Хатгал) на южном берегу озера Хубсугул было опубликовано «Обращение ко всем сочувствующим монголоведению» [Архив востоковедов ИВР РАН, Ф. 63, Оп. 1, Ед.хр. 17, Л. 1]. Оно стало первым действием вновь образованного Кружка содействия монголоведению, пост председателя которого занял

А.В. Бурдуков (1883-1943). Отмечая значительный объем данных, собранных в ходе экспедиций, совершенных русскими путешественниками и исследователями за предшествующие пол столетия, составители Обращения отмечали, что все эти работы «можно отнести к разряду рекогносцировочно-разведывательных» [Архив востоковедов ИВР РАН, Ф. 63, Оп. 1, Ед.хр. 17, Л. 1]. Данное утверждение необходимо уточнить – история научной «разведки» Монголии к 1924 г. насчитывала уже почти сто лет и берет свое начало от поездки в Забайкалье, Монголию и Китай, которую в 1828-1833 гг. совершили О.М. Ковалевский (1801-1878) и А.В. Попов (1808-1865) [Валеев и др.: 16-18]. Тем не менее, цитируемый документ отражает стремление отечественных монголоведов создать систему сбора эмпирических данных о Монголии. Предполагалось собирать сведения обо всех аспектах жизни страны, в том числе о устном народном творчестве и традиционной культуре. При этом в 1920-е гг. в Монголии сложилась ситуация, благотворно влиявшая на полевую работу. В стране ощущался кадровый голод, что требовало от исследователей, получивших в России добротное академическое образование, решения различных задач. Это автоматически обеспечивало проведения полевых исследований методом включенного наблюдения.

Упомянутый выше документ указывает, что на северо-западе Монголии работу по созданию системы сбора эмпирических данных взял на себя А.В. Бурдуков. В центральной части страны данную задачу решал Ученый Комитет МНР[1]. Опираясь на поддержку Ц.Ж. Жамцарано (1881-1942) и его связи с академическими учеными России, в середине 1920-х гг. сформировалась группа исследователей, среди прочего занимавшаяся сбором произведений устного народного творчества монголов и сведений об их традиционной культуре.

Собиратели монгольского фольклора – сотрудники Монголо-Тибетской экспедиции П.К. Козлова

Исследователи попадали в Монголию не индивидуально, а в качестве представителей различных советских организаций. Первой среди них можно назвать Монголо-Тибетскую экспедицию П.К. Козлова (1863-1935), которая работала в стране с 1923 по 1926 гг. Её деятельность подробно освещена в научной литературе, опубликованы дневники руководителя [Козлов 2003]. В докладе мы ограничимся общей характеристикой работы двух участников экспедиции, которые занимались сбором устного народного творчества монголов.

Кондратьев Сергей Александрович (1896-1970). Сын выдающегося астронома А.А. Кондратьева (1867-1936) получил классическое гимназическое образование, прослушал три курса Петроградского университета, а в 1916 г. был призван как студент для пополнения командного состава армии и отправлен в пехотное училище в Иркутск. С конца 1917 по 1920 гг. состоял на службе в Гидрографическом управлении, которое командировало его в Пулковскую обсерваторию для совершенствования в области астрономических и геодезических знаний. В 1920 г. принимал участие в боевых походах Красной Армии. Находясь в родстве с семьей композитора Аренского, одновременно с гимназическим С.А. Кондратьев получил музыкальное образование у своей тети – М.С. Аренской, а музыкально-теоретическими предметами (композицией) занимался с педагогом М.М. Черновым (1878-1938) [Кульганек, Жуков 2006: 24-27].

Навыки геодезиста и интерес к музыке определили сферу научных занятий С.А. Кондратьева в Монголии, куда он прибыл в августе 1923 г. в качестве старшего помощника П.К. Козлова. В итоге, согласно подсчетам самого исследователя, он провел в Монголии 5 лет 11 месяцев и 29 дней, иногда выезжая на отдых в СССР. Помимо организационной работы, первый год нахождения в Монголии исследователь посвятил

[1] Ученый комитет МНР (монг.: *Судар Бичгийн Хүрээлэн*) – закрепившееся в отечественной научной литературе название учреждения, которое было образовано правительством МНВ в 1921 г. для организации научных исследований в стране и преобразованное в 1961 г. в Академию наук МНР. [см.: Юсупова 2006].

музыковедческой и археологической деятельности [Кульганек, Жуков 2006: 38]. По окончании экспедиции С.А. Кондратев поступил на работу в Картографический отдел Ученого Комитета МНР. Исследователь окончательно покинул Монголию в 1930 г., подготовив к этому времени несколько работ по традиционной монгольской музыке. Общее количество записанных им на фонограф монгольских песен составляет более 1000 [Кульганек, Жуков 2006: 33].

К сожалению, ни один из его трудов по монгольской музыке не был опубликован при жизни. Основная монография «Музыка монгольского эпоса и песен» вышла в год смерти автора [Кондратьев 1970]. Некоторые из его дневников подготовили и издали уже в нашем столетии И.В. Кульганек и В.Ю. Жуков [Кульганек, Жуков 2006]. Несколько лет назад при работе в Центральном национальном архиве Монголии нами был выявлен еще один полевой дневник С.А. Кондратьева. Он находится в составе единицы хранения, приписываемой начальнику картографического отдела Ученого Комитета МНР В.И. Лисовскому (1888-1958) и содержит нотные записи и тексты песен в фонетической транскрипции, а также зарисовки и замеры монгольских традиционных музыкальных инструментов.

Павлов Николай Васильевич (1893-1971). Ученый-ботаник окончил в 1917 г. Московскую сельскохозяйственную академию (ныне – Тимирязевская сельскохозяйственная академия). Он был единственным среди трех старших помощников П.К. Козлова, кто имел к началу экспедиции опыт научной работы [Юсупова 2006: 73]. Н.В. Павлов работал в Монголии дважды – в 1923-1925 гг. в составе Монголо-Тибетской экспедиции, а в 1926 г. возглавлял ботанический отряд Монгольской комиссии АН СССР [Юсупова 2006: 296]. Несмотря на то, что основная сфера его деятельности не была связана с филологией, он сумел зафиксировать некоторое количество быличек, поверий и ритуалов, хотя и в пересказе на русский язык. Этот материал опубликован в подготовленной им книге «По Монголии. Очерк экспедиции 1923-1924 и 1926 гг.», изданной в Хабаровске в 1930 г. [Павлов 1930]. Данная книга - одно из последних классических русских описаний путешествий по Монголии, составленных в стиле Г.Н. Потанина (1835-1920) и А.М. Позднеева (1851-1920).

Собиратели монгольского фольклора – студенты Ленинградского восточного института

В 1920 г. в Петрограде открылось специальное учебное заведение для подготовки специалистов-практиков по странам Востока [Иориш, Кононов 1977]. – Центральный Институт Живых Восточных Языков (с 1922 г. – Петроградский Институт Живых Восточных Языков, с 1924 г. – Ленинградский Институт Живых Восточных Языков, с 1927 г. до расформирования в 1938 г. – Ленинградский Восточный Институт). В его создании принимали участие выдающиеся исследователи, в том числе монголоведы: В.Л. Котвич (1872-1944), Б.Я. Владимирцов (1884-1931), Н.Н. Поппе (1897-1991), Б. Ринчен (1905-1977). Они формировали учебные планы с целью всесторонней подготовки студентов, стремились выявить будущих научных работников. Предполагалось организовывать для студентов длительные командировки в изучаемые страны как для ознакомления с разными сторонами их жизни, так и для получения навыков практической работы в советских учреждениях.

Казакевич Владимир Александрович (1896-1937). В.А. Казакевич входил в состав первой группы студентов ЛВИ, направленных в распоряжение Ученого Комитета МНР в 1923 г. О деятельности этой группы подробно писал монгольский исследователь Ч. Батдорж [Батдорж 2019]. Автор статьи не раз освещал работу самого В.А. Казакевича, который провел в Монголии два года и совершил пять экспедиций по стране [Носов 2014; Носов 2019]. Исследователь являлся сотрудником Ученого Комитета МНР, но активно пользовался материально-технической базой Монголо-Тибетской экспедиции П.К. Козлова, а также включил в экспедиционную партию одного из её сотрудников [ТХ Архив, Ф. 1, Оп. 3, Ед.хр. 1, Л. 2]. Главной задачей В.А. Казакевича, как и С.А. Кондратьева, стало проведение геодезических работ. Но навыки монголоведа-филолога позволили ему зафиксировать значительный материал из области фольклора и традиционной народной культуры. Тем не менее, на сегодняшний день не обнаружены выполненные им дневниковые или полевые

записи, исследователям доступны лишь отчеты об экспедициях, составленные на русском языке.

Номинханов Церен-Дорджи (1898-1967). Материалам по фольклору и традиционной культуре, собранным Ц.-Д. Номинхановым среди ойратов Западной Монголии и халха-монголов в 1924-1926 гг., повезло гораздо больше.

Буур (Борис) Очирович Юнзуков, ставший впоследствии известным как Церен-Дорджи Номинханов, родился в Сальском округе Области Великого войска Донского в имении коннозаводчика И.И. Попова (1859-1925). Молодой человек готовился стать народным учителем и при поддержке семьи князей Тундутовых получил образование [Очирова 2008: 83]. Но революция круто изменила его жизнь. В 1921 г. он впервые попал в Монголию в составе группы советских военнослужащих [Орлова 2016: 50]. Летом 1923 г. Ц.-Д. Номинханов вернулся на родину, а в сентябре – поступил в Петроградский институт живых восточных языков (впоследствии - ЛВИ) [Орлова 2016: 51]. Уже через год после поступления он получает командировку в Монголию с заданием от Б.Я Владимирцова собирать материалы по этнографии и фольклору дербетов, проживающих в Западной Монголии.

Это задание было им выполнено, итогом работы стал обширный полевой материал, хранящий как в Улан-Баторе, так и в Санкт-Петербурге. Улан-Баторская часть была опубликована в 2016 г. [Сүхбаатар, Ганцогт 2016а; Сүхбаатар, Ганцогт 2016а]. Изданный автором доклада в 2021 г. отчет Ц.-Д. Номинханова о экспедиции в Западную Монголию свидетельствует, что собранные им материалы сохранились полностью [Носов 2021].

Поездка к ойратам не была единственной, совершенной исследователем за время пребывания в стране. Опираясь на косвенные данные, мы можем утверждать, что он также совершил один выезд в г. Улясутай осенью 1925 г., а летом 1926 г. записывал уникальные фольклорные тексты халха-монголов в местности Джанчублин-хуре. Срок учебной командировки Ц.-Д. Номинханова завершился 1 октября 1926 г. Но он продолжил свою экспедиционную деятельность, проведя летние каникулы 1927 г. на своей малой родине – в Калмыцкой Автономной области. 1928/1929 учебный год он вновь посвятил Монголии, где согласно очередному заданию Б.Я. Владимирцова вел сбор фольклорного и этнографического материала.

Пучковский Леонид Сергеевич (1899-1970). Сын ректора Воронежского Государственного Университета в 1925 г окончил правовое отделение Факультета общественных наук ЛГУ, но решил сменить профиль деятельности и поступил в ЛВИ на Китайский разряд [Яхонтова, Кульганек, Зорин, Носов 2019: 6]. В 1927 г., будучи студентом второго курса этого разряда, он принимает решение отправиться на производственную практику в Бурятию, в г. Верхнеудинск (ныне – Улан-Удэ). Получив место преподавателя в школе II ступени г. Троицкосавска (с 1876 по 1917 гг. – Троицкосавское Алексеевское реальное училище), он остается в Кяхте на 1927/1928 учебный год. Параллельно, проживая в бурятской семье, будущий ученый осваивает письменный монгольский и разговорный бурятский языки. Летом 1928 г. он получает разрешение продлить отпуск еще на год и выехать непосредственно в МНР с целью более подробно изучить халхасский диалект.

5 апреля 1929 г. Ц.Ж. Жамцарано как ученый секретарь Ученого Комитета МНР отправляет в Правление ЛВИ телеграмму с просьбой предоставить Л.С. Пучковскому еще один год отпуска для работы на метеорологической станции в районе Гобийского Алтая, недалеко от монастыря Байшинту. Сейчас в этом месте находится одна из известных туристических достопримечательностей аймака *Өмнөговь* – горный хребет Гурван сайхан нуруу [Носов 2019: 134].

Как следует из фрагмента дневника М.И. Клягиной-Кондратьевой (1896-1971), опубликованного К.Н. Яцковской, исследователь имел продолжительные контакты с аратами, кочевавшими около монастыря [Клягина-Кондратьева, Яцковская 2007: 99]. По итогу этих контактов им был составлен документ, озаглавленный как «Образцы фольклора Монгольской Народной Республики» объемом 10 авторских листов. Сохранившийся лишь в рукописном виде

он, вероятно, был оставлен автором в распоряжении Ученом Комитете МНР [Носов 2019: 134]. Нам известен лишь перевод на русский язык одной сказки о животных, выполненный самим Л.С. Пучковским в 1938 г. [Сказки народов Востока 1938: 12-13].

Полное содержание материала «Образцы фольклора Монгольской Народной Республики», что Л.С. Пучковский подготовил, находясь на метеорологической станции в Южной Гоби нам на сегодняшний день неизвестно. В целом, его деятельность в Бурятии и Монголии в 1927-1930 гг. остается мало исследованной.

Богданов Андрей Кириллович (1902-1963). Из представленного краткого обзора деятельности Ц.-Д. Номинханова и Л.С. Пучковского следует, что ленинградских монголоведов интересовал фольклор и традиционная культура всех монгольских народов, в том числе бурят и калмыков. Они активно привлекали студентов-уроженцев различных районов Бурятии и Калмыкии к сбору полевого материала в период летних каникул.

Одним из них был выходец из улуса Укыр[1] Боханского района Иркутской губернии РИ [Асватуров]. Родившийся в семье народного учителя, молодой человек решил пойти по стопам отца и в 1920 г. стал учителем I ступени [ЦГА СПб, Р-7222, оп. 30, Ед.хр. 331. Л. 3] в Дундайской школе на своей малой родине [Асватуров]. В 1922 г. он поступает на Педагогический факультет Иркутского университета, а через два года получает направление на учебу в Ленинградский Институт Живых Восточных Языков [Асватуров; ЦГА СПб, Р-7222, оп. 30, Ед.хр. 331. Л. 3].

В Институте А.К. Богданов проявил склонность к изучению этнографии и фольклора бурятского народа и получил из Иркутска задание обработать архивные материалы М.Н. Хангалова (1858-1918), хранившиеся в Русском Музее. По итогам этой работы правление Института поручило ему провести полевую работу по сбору фольклора во время летних каникул 1927 г. К сожалению, результат этого полевого сезона А.К. Богданова нам неизвестен.

По завершении следующего учебного года, 16 июня 1928 г. молодой исследователь отправился из Ленинграда в свой родной Боханский район. Здесь, по заданию Института он собирал этнографический материал по теме «Обработка кож у бурят Боханского аймака» [Носов 2022: 177-179], а также открыл выдающегося исполнителя улигеров А.А. Тороева (1893-1981). Записанный материал был передан в Азиатский музей (ныне – ИВР РАН). Здесь же хранится результат следующего полевого сезона – лета 1929 г. - пересказы на русский язык двух былин с частичной передачей бурятских лексем.

С 1930 г. А.К. Богданов постоянно проживал в Ленинграде, монголоведы привлекали его к различным бурятоведческим работам, но сведения о какой-либо дальнейшей экспедиционной деятельности у нас отсутствуют.

Собиратели западно-бурятского фольклора – аспиранты Института востоковедения АН СССР

В 1930 г. Азиатский музей и его богатейшие собрание рукописей, ксилографов, книг, а также полевых фольклорных материалов на восточных языках, вошел в состав вновь учрежденного Института востоковедения. Задачами Института стали обоснование политики Советского Союза на Востоке, составление иностранно-русских словарей на восточных языках и грамматик, в первую очередь языков народов Советского Востока. Для обеспечения страноведческих исследований в структуре Института были созданы девять кабинетов, в том числе Монгольский, которым заведовал Б.Я. Владимирцов [Попова 2018: 27-28]. Большинство сотрудников Монгольского кабинета ранее преподавали в Ленинградском восточном институте и перенесли практику использования летних студенческих каникул для сбора фольклорного и этнографического материала в новое учреждение. Так, двое аспирантов – выходцев из предбайкальских (западных) бурят в 1930-1940-е гг. собрали значительный материал по шаманизму и шаманскому фольклору на своей малой родине.

[1] Ныне – село Укыр Боханского района Иркутской области

Хамгашалов Александр Михайлович (1903-1945). Выдающийся бурятский филолог состоял в аспирантуре Института востоковедения с 1933 по 1935 гг. Его научным руководителем был Н.Н. Поппе, а тема диссертации связана со становлением новой бурятской литературы. В начале 1933 г. он проработал для готовившегося в Монгольском кабинете бурятско-русского словаря записи улигеров, выполненные А.К. Богдановым, а летом того же года был отправлен в собственную фольклорно-диалектологическую экспедицию в Боханский аймак.

По итогам экспедиции А.М. Хамгашалов 20 мая 1934 г. представил «ударный» доклад по шаманству у боханских бурят и подготовил исследовательскую статью «Заметки о шаманах и шаманстве у Боханских бурят», которая была передана им для корректуры своему научному руководителю – Н.Н. Поппе [СПбФ АРАН, Ф. 152, Оп. 1а, Ед.хр. 367, Л. 47-48].

Алексеева (Гаханова) Татьяна Капитовна. Т.К. Алексеева провела в аспирантуре ИВ два двухгодичных срока – с 1938 по 1940 и с 1945 по 1947 гг. [Дампилова, Носов 2023: 166]. По некоторым косвенным данным мы можем утверждать, что она не разрывала связь с Институтом и в годы Великой Отечественной войны. Круг её информантов был узок, что, вероятно, соответствовало задаче, поставленной ленинградскими руководителями. Её наследие распределено между ИМБТ СО РАН (г. Улан-Удэ) и ИВР РАН (г. Санкт-Петербург). Его состав – тексты с подробным этнографическим комментарием, записанные от западно бурятских шаманов [Дампилова 2019], включая запись версии эпоса «Гесер», выполненной в 1945 г. старо-монгольским письмом [Дампилова, Носов 2023: 168-170].

Заключение

Приведенные выше краткие описания деятельности исследователей, собиравших материал по фольклору и традиционной культуре монгольских народов позволяют утверждать, что к середине 1920-х гг. советские ученые сформировали группу, которая продолжала свою работу вплоть до середины 1940-х гг. Наследие этой группы во многом не введено в научный оборот, что затрудняет историко-фольклорные и историко-культурные исследования устного народного творчества монголов, бурят и калмыков.

Литература

1. Азиатский Музей - Институт восточных рукописей РАН: путеводитель. Отв. ред.: И.Ф. Попова. – М.: Наука – Восточная литература, 2018. – 895 с.
2. Асватуров А.С. Богданов Андрей Кириллович // Сотрудники РНБ — деятели науки и культуры. Биографический словарь, т. 1-4. Электронный ресурс: http://nlr.ru/nlr_history/persons/info.php?id=1509. Дата обращения: 18.05.2022.
3. Батдорж Ч. Судар бичгийн хүрээлэнд ажилласан оросын гурван оюутан (1923–1926) (О работе трех русских студентов в Ученом комитете Монголии (1923–1926)) // Mongolica. Том XXII, 2019, №2. – СПб.: Петербургское Востоковедение, 2019. – С. 41—45.
4. Биография и научное наследие востоковеда О.М. Ковалевского (по материалам архивов и рукописных фондов) / Р.М. Валеев, В.Ю. Жуков, И.В. Кульганек, Д.Е. Мартынов, О.Н. Полянская; отв. и науч. ред. Р.М. Валеев и И.В. Кульганек. СПб.; Казань: Петербургское востоковедение, 2020. – 440 с.
5. Дампилова Л.С. Шаманские материалы в фонде Т. К. Алексеевой в ЦВРК ИМБТ СО РАН // Культурное наследие монголов: коллекции рукописей и архивных документов. Сборник докладов IV международной научной конференции. 18—19 апреля 2019 г. Улан-Батор. – СПб.; Улан-Батор, 2021. – С. 57–64.
6. Дампилова Л.С., Носов Д.А. Наследие Татьяны Капитовны Алексеевой в собраниях ИВР РАН и ЦВРК ИМБТ СО РАН (к 110-летию со дня рождения) // Традиционная культура. – 2023. – Т. 24. – № 2. – С. 164–174.
7. Жизнь и научная деятельность С. А. Кондратьева, (1896-1970): в Монголии и в России / подгот. к изд., предисл., введ., коммент. и указ. И. В. Кульганек, В. Ю. Жуков. – Санкт-Петербург: Петербургское Востоковедение, 2006. – 399 с.

8. Из воспоминаний М.И. Клягиной-Кондратьевой (Публикация К.Н. Яцковской) // Mongolica-VII. – СПб.: Петербургское востоковедение, 2007. – С. 87–101.
9. Иориш И.И., Кононов А.Н. Ленинградский восточный институт. Страница истории советского востоковедения / Ответственный редактор Ю.А. Петросян. – М.: Наука, ГРВЛ, 1977. – 136 с.
10. Козлов П.К. Дневники Монголо-Тибетской экспедиции. 1923-1926. – СПб.: Наука, 2003. – 1091 с. (Научное наследство Т. 30).
11. Кондратьев С.А. Музыка монгольского эпоса и песен. – М.: Советский композитор, 1970. – 248 с.
12. Леонид Сергеевич Пучковский – жизненный путь и научное наследие (Н.С. Яхонтова, И.В. Кульганек, А В. Зорин, Д.А. Носов); Приложения (подгот. к публ. Н.С. Яхонтова, И.В. Кульганек); Список трудов Л.С. Пучковского (сост. Н.С. Яхонтова) // Mongolica. – Том XXII, 2019, №1. – СПб.: Петербургское Востоковедение, 2019. – С. 6–31.
13. Монголия – Россия: век независимости – век сотрудничества / Сост. и отв. ред.: И.В. Кульганек, Т.И. Юсупова. Авторы: А.И. Андреев, Ю.И. Дробышев, Л.Б. Жабаева, В.Ю. Жуков, Ю.В. Кузьмин, И.В. Кульганек, Л.В. Курас, Д.А. Носов, К.В. Орлова, М.П. Петрова, И.Ф. Попова, Р.Ю. Почекаев, В.З. Церенов, Б.Д. Цыбенов, Т.И. Юсупова, Н.С. Яхонтова. – СПб.: ООО ИД «Петрополис», 2021. – 230 с.
14. Носов Д.А. Фольклорные тексты в экспедиционных материалах В.А. Казакевича // Страны и народы Востока. Вып. XXXV: коллекции, тексты и их «биографии». М.: Наука — Восточная литература, 2014. С. 212—225
15. Носов Д. А. Значение учебных командировок студентов ЛИЖВЯ для исследования фольклора монголов в 1920-е годы // Тюрко-монгольский мир: история и культура. Материалы международной научной конференции, посвященной 90-летию со дня рождения С. Г. Кляшторного. – М.: Наука. – Восточная литература, 2019. – С. 128–137.
16. Носов Д.А. Материалы по эпосу западных бурят в собраниях ИВР РАН // Наследие Ринчена Номтоева – выдающегося ученого, литератора, просветителя. – Улан-Удэ: Бурятский государственный университет, 2022. – С. 166-183.
17. Орлова К.В. Калмыки в Монголии (1920-е гг.) // Россия – Монголия: история, вызовы XXI века, перспективы. Международная научная конференция. 13-14 октября 2016. Москва. Программа. Тезисы докладов. – М., 2016. – С.50–51.
18. Очирова Н.Г. Цэрэн-Дорджи Номинханов (1898-1967) – Первый доктор филологических наук Калмыкии // Вестник Калмыцкого института гуманитарных исследований РАН. – № 2. – 2008. – С. 83-86.
19. Павлов, Н.В. По Монголии: очерк экспедиции 1923–1924 и 1926 гг. – Хабаровск: Книжное дело, 1930. – 340 с.
20. Сказки народов Востока. Отв. ред А.К. Боровков. – М., Л.: Изд-во АН СССР, 1938. – 188 с.
21. Ц-Д. Номинхановын 1924 – 1925 онд Баруун Монголд хийсэн судалгаа – I. Эрхлэн хэвлүүлсэн: На. Сүхбаатар. Гар бичмэлээс цахим бичвэрт бичиж, хөрвүүлэг, орчуулга хийсэн: На. Сүхбаатар, Т. Ганцогт. – Улаанбаатар: «Соймбо принтинг» хэвлэх үйлдвэр. – 2016. – 168 х.
22. Ц-Д. Номинхановын 1924 – 1925 онд Баруун Монголд хийсэн судалгаа – II. Эрхлэн хэвлүүлсэн: На. Сүхбаатар. Гар бичмэлээс цахим бичвэрт бичиж, хөрвүүлэг, орчуулга хийсэн: На. Сүхбаатар, Т. Ганцогт. – Улаанбаатар: «Соймбо принтинг» хэвлэх үйлдвэр. – 2016. 210 х.
23. Юсупова Т.И. Советско-монгольское научное сотрудничество: становление, развитие и основные результаты (1921-1961). – СПб.: Нестор-История, 2018. – 312 с.

Сокращения

ИВР РАН – Институт восточных рукописей РАН.

ИМБТ СО РАН – Институт монголоведения, буддологии и тибетологии Сибирского отделения РАН.

ЛВИ – Ленинградский восточный институт.

ЛГУ – Ленинградский государственный университет.
СПбФ АРАН – Санкт-Петербургский филиал архива Российской Академии Наук.
ТХ Архив – Архив Института истории АН Монголии.
ЦГА СПб – Центральный государственный архив Санкт-Петербурга.

***

Е.А. Самоделова, г. Москва, Российская Федерация

ВОСПОМИНАНИЯ О КРАТКОЙ ФОЛЬКЛОРНО-ЭТНОГРАФИЧЕСКОЙ ЭКСПЕДИЦИИ НА «МАЛУЮ РОДИНУ» Н.Ц. БИТКЕЕВА И В ДРУГИЕ НАСЕЛЕННЫЕ ПУНКТЫ КАЛМЫКИИ В 2017 г. (ВЗГЛЯД РУССКОГО ФОЛЬКЛОРИСТА)

В декабре 2017 г. Калмыцкий государственный университет им. Б.Б. Городовикова через посредство Айсы Николаевны Биткеевой пригласил меня на несколько дней прочитать лекции на курсах повышения квалификации. Я фольклорист и не была прежде в Калмыкии, мне очень хотелось познакомиться с национальными особенностями калмыцкого народа и узнать, какие фольклорные традиции сохраняют русские в тесном соседстве с калмыками. Мингиян Алексеевич Лиджиев организовал для меня три важных поездки за пределы Элисты: в с. Вознесеновку, с. Овату и к священному Одинокому тополю с комплексом ступ и святой соленой водой в Черном источнике. Также он сам рассказал много интересных фольклорных произведений, завязал один из традиционных калмыцких узлов, показал кибитку в фойе университета. В села меня сопровождала Кермен Климовна Очирова, прекрасный знаток калмыцкого фольклора, сотрудник Центра народного творчества в Элисте. Студент Очир свозил меня в краеведческий музей, также я видела снаружи музей кочевой культуры в виде кибитки (он был закрыт) и много еще национального калмыцкого в Элисте и по дороге в села. Е.Э. Хабунова подарила пару брошюр о народной калмыцкой культуре, в том числе «Формулы традиционного этикета калмыков, или Как стать “йоста хальмг”» [Хабунова 2006; Хабунова 2010]. Эти книжечки ей посоветовал написать сын специально для гостей Калмыкии, не знакомых с национальным менталитетом жителей.

Помимо изучения фольклора, я исследую творчество писателей XX в., в том числе фольклоризм С.А. Есенина и А.Н. Толстого. И мне было интересно обнаружить какие-нибудь реалии национального быта и буддистской религии у калмыков, которые нашли бы параллели в творчестве Есенина. Калмыки фигурируют в поэме Есенина «Пугачев» (март-август 1921), где казаки сочувствуют им и понимают исход большой части калмыков на свою историческую прародину во время Пугачевского восстания. Я видела лошадей и не встретила верблюдов (у Есенина образ Оренбургской верблюдицы, не калмыцкой, также встречается в «Пугачеве»), но услышала о разведении их в Калмыкии. У А.Н. Толстого в составе «Сорочьих сказок» (1910) имеются два произведения – «Верблюд» и «Башкирин», оба про этого животного пустыни, а второе – еще и про Чингиз-хана, почитаемого не только башкирами, но и калмыками и монголами.

В Калмыкии мне рассказывали о тибетском далай-ламе, навещающем калмыков и дающем ценные наставления. На концерте в лучшем концертном зале Элисты, куда меня тоже пригласили, я услышала пение буддийских монахов. Я вспоминала слова Есенина из его автобиографии «Сергей Есенин» (14 мая 1922, Берлин), в которой он перечислил страны, в том числе места пребывания Будды, до которых поэт будто бы добирался в своих странствиях; возможно, он хотел показать масштаб и направления поездок по Отечеству: «Россию я исколесил вдоль и поперек, от Северного Ледовитого океана идо Черного и Каспийского моря, от Запада до Китая, Персии и Индии» [Есенин 1999: т. (1), с. 10].

В с. Овата, в котором родился Николай Цеденович Биткеев, школьная учительница угостила нас калмыцким чаем и с юмором привела негативный отзыв Пушкина о нем; мне же такой чай понравился и был интересен как национальный напиток. Я записала сообщение

о том, с какими ритуальными особенностями готовится калмыцкий чай, как разные хозяйки имеют свои рецепты чая. Кроме чая из национальных напитков нас угостили борцыгами и мясными бёригами. Ценным было сообщение о том, как на протяжении веков менялись рецепты этих блюд, как происходило заимствование рецептов других угощений у русских соседей – напр., пышек. Дочь учительницы показала старинную калмыцкую игру-головоломку, когда надо расположить определенным образом кольца, соединенные кожаными перемычками, и потом обратно разобрать их. В этой головоломке прекрасно разбирается младший сын и делает успехи старшая дочь учительницы.

Приезд в Овату начался со знакомства с религиозным символом – со ступой. Местные учительницы рассказали о ритуале почитания ступы, о причинах возведения ее на этом месте, привели легенду о ступании ноги Зеленой Тары – женского божества – в Овате, сообщили о кургане рядом с ней, где покоится буддистский монах. Интересными оказались разные версии о названии разноцветных лоскутков (флажков), которые повязываются около ступ. Студентка университета Екатерина Лиджиева, сопровождая меня к главному буддистскому храму в Элисте, назвала эти ленточки «флажками счастья», а в Овате мне привели этимологию (может быть, народную), связав между собою два корня слова, обозначающих верхнюю часть струнного музыкального инструмента и лошадь:

«А по-русски – ки́мюрын, ки – это на музыкальном инструменте вот эта верхняя часть у нас называется – ки, где вот завязаны сами эти струны. (Колки. – *Е.С.*) Да, а мюр*ы*н – это у нас лошадь. Лошадь. Но у нас, я думаю, я думаю, это от того, что вообще, когда эти мантры, они колышатся на ветру, развеваются, эти мантры начинают работать в космос, во Вселенную. Поэтому и назвали ки́мюрын, потому что, наверное, когда лошадь скачет, она же тоже во Вселенную как бы устремляется, да? И я так думаю, а когда почему "ки", потому что музыка, струны. А музыка – она же тоже вся во Вселенную поднимается! Я думаю, что вот это. Это моё личное. Я не знаю, как это, но я так думаю!».

В Центральной России, в том числе в Москве, например, у двух камней – женского и мужского (или с другими названиями – Конь-камень, Гусь-камень), рядом с родником в Коломенском – на ветви деревьев посетители парка привязывают разноцветные ленточки, но не покупные, а самодельные; некоторые москвичи видят в этом буддистское влияние, другие об этом не думают, но все равно верят в помощь священных камней и считают ленточки зримым знаком своей просьбы и благодарности. Подобные ленточки я видела у многих родников в Костромской обл. и др. местах.

В Элисте у главного хурула – Золотой обители Будды Шахьямуни – на дереве висела белая ленточка – и студентка Екатерина Лиджиева сказала, что такого цвета ленточки дарят на свадьбу молодоженам в знак чистоты, а у храмов такого обычно нет; но тут же висела георгиевская ленточка, как это встречается и у русских, особенно в период со Дня Победы и по 22 июня, в день начала Великой Отечественной войны. Также интересна легенда про Белого Старца, которого Будда приблизил к себе, и который теперь в виде памятника находится рядом с хурулом.

Об Овате рассказали, что этот топоним произошел от названия балки; еще сообщили о наличии лечебной синей глины. Сейчас я ловлю себя на мысли, что, вероятно, Николай Цеденович Биткеев видел другую Овату и мечтал о возрождении зримых символов буддизма – таких, как ступа. И я мысленно представляю, что он, будучи представителем другого, старшего поколения, безусловно, знал больше фольклорных произведений родного села, чем это могут хранить в памяти нынешние жители. И я подумала, что мне повезло оказаться в Овате – на «малой родине» известного эпосоведа и вообще фольклориста. Но во время пребывания в Калмыкии я не задумывалась об этом: мне были ценны любые селения с их местными жителями, поскольку я только знакомилась с этой прекрасной российской республикой.

Есенин в письме к школьному другу Григорию Панфилову, написанном между 16 марта и 13 апреля 1913 г. из Москвы в с. Спас-Клепики Рязанской губ., сообщал о своем знакомстве с личностью Будды, поставив его в один ряд с Иисусом Христом: «Гений для

меня – человек слова и дела, как Христос. Все остальные, кроме Будды, представляют не что иное, как блудники, попавшие в пучину разврата» [Есенин 1997: т. 6, с. 33, № 20]. Предстоит выяснить, какую литературу о Будде читал Есенин. В буддизме существует предание о необыкновенном рождении Будды. В современной Республике Калмыкия ставят «лотосовые ступы» с символикой чудесного рождения, в комплексе ступ у Одинокого тополя я прочитала и сфотографировала надпись на ступе: «Когда Будда родился, он сделал по 7 шагов в каждую сторону света. Под каждым его шагом появлялись лотосы, символизирующие его незагрязненность» (фото Е.А. Самоделовой в декабре 2017 г.). Мотив чудесного рождения, типичный для эпического и сказочного героев, характерен и для автобиографического представления Есенина, запечатлен, в частности, в стихотворении «Матушка в Купальницу по лесу ходила...» (1915).

Моя поездка в Одинокому тополю состоялась благодаря студенту университета Очиру, который рассказал мне о правилах поведения на святом месте, предложил выпить несколько глотков горько-соленой воды из источника, поведал историю помощи высших сил в его личной судьбе (речь шла о здоровье отца). Во время нахождения на святом месте мы увидели калмыцкого всадника на коне, который прискакал помолиться к ступам. По пути к Одинокому тополю встречались кибитки, но не жилые, а приспособленные для кафе, точнее, наоборот: кафе, стилизованные под национальное жилище калмыков, что свидетельствует о продолжении традиции в ее новом виде, о востребованности традиционной символики современными калмыками и их гостями.

В Овате мне было интересно увидеть старинные постройки, в том числе забор из камыша, обмазанный глиной, а также сарай из подобных материалов – его называли «камышитовым сараем». Во время фольклорно-этнографических экспедиций по Центральной России я неоднократно встречала хаты из самана и плетневые сараи, но из камыша увидела только в Овате.

Учительницы рассказали, что в давние времена в Овате поселился род молокан, который потом размножился, но старейшая представительница в тот день была нездорова, и мне не удалось встретиться с ней. Преподавательница истории в школе написала исследовательскую работу о молоканах в Овате, и с ней можно познакомиться в Интернете. Затем состоялась замечательная встреча с фольклорным русским ансамблем «Овати́ночка», и для меня специально пели народные песни и исполняли произведения других фольклорных жанров, немного рассказали о свадьбе, подарили пуховую косынку, пожелали счастливого пути с использованием обрядовой формулы.

У меня остался вопрос о русскости исполняемого фольклора. В с. Вознесеновка местная жительница рассказала о святочном обряде с Маланкой, но он характерен для украинцев; во всяком случае, в русских областях Центральной России этот обряд не зафиксирован. Вероятно, произошло смешение русского фольклора с украинским еще у предков нынешних жителей Калмыкии, прибывших сюда из южных регионов Российской империи. Или уже современные русские вышли замуж за украинцев и прониклись их локальной фольклорной традицией.

Я впервые оказалась на территории России, причем Европейской России, где много буддистских символов, и у меня было такое ощущение, будто я побывала в сказочной стране – например, в Индии или в горах Тибета. И я не ожидала, что калмыки расскажут мне на русском языке о своем фольклоре – о преданиях, поверьях, приметах и др. На калмыцком языке я услышала в концертном зале фрагмент «Джа́нгара» от современного молодого, не потомственного исполнителя, тем не менее донесшего эпический колорит. К тому же мой приезд состоялся незадолго до Калмыцкого Нового года Зул, и о традиции его семейного празднования мне тоже много поведали, рассказали о бытовании разных локальных вариантов. В итоге я даже не знаю, записала ли я больше фольклорного материала от калмыков или от русских с их украинскими корнями. Эти русские переняли много калмыцких словечек и вплели их в свой фольклор, также усвоили рецепты калмыцких блюд и напитков, используют их в повседневной жизни.

Безусловно, мне интересно: в каком объеме записан и опубликован фольклор от русских и украинцев, проживающих в Калмыцкой Республике; Евдокия Эрендженовна Хабунова назвала имена профессора Тамары Саранговны Есеновой [Есенова 2010] и Замиры Бадьмаевны Доржиновой, которые занимались этим профессионально и планомерно в Калмыкии. Прошло уже много лет со времени моей поездки в Калмыкию, для данного доклада я начала переводить диктофонные записи в компьютерный набор. Коллеги из Калмыцкого государственного университета, с которыми я познакомилась в Элисте, высказывали пожелание опубликовать фольклорные материалы из моей поездки 2017 г. Если эти материалы будут интересны профессионалам и любителям словесности, то после консультаций с калмыцкими специалистами для уточнения правильности записи калмыцких слов я готова их представить какому-нибудь вашему изданию.

Литература

1. Есенин С.А. Полн. собр. соч.: В 7 т. (9 кн.). – М.: Голос; Наука, 1995-2001.
2. Есенова Т.С. Русская лингвокультура в Монголии. – Элиста: Изд-во Калмыцкого гос. ун-та, 2010. – 221 с.
3. Хабунова Е.Э. Добрые пожелания: от SMS до традиционных йорялов. – Элиста: Джангар, 2006. – 46 с.
4. Хабунова Е.Э. Формулы традиционного этикета калмыков, или Как стать “йоста хальмг”. – Элиста: ЗАОр «НПП “Джангар”, 2010. – 48 с.